LAS AVENTURAS DE LA DIALECTICA

la pléyade

M. MERLEAU-PONTY

Ninguna crítica más sagaz de nuestro tiempo y de sus ideas sustentadoras, que la de Maurice Merleau-Ponty, el eminente filósofo francés. De allí su preocupación y su lúcido análisis de lo que dio en llamar "Las aventuras de la dialéctica". Es decir, de cómo desde la generación de 1917 al marxismo actual, la idea dialéctica declina y tórnase en pura ideología. Para los teóricos de aquel tiempo los hechos políticos constituiríanse en la corroboración de un proceso dialéctico previsto, la revolución en "el *punto supremo* donde lo real y los valores, el sujeto y el objeto, el juicio y la disciplina, el individuo y la totalidad, el presente y el porvenir en lugar de enfrentarse debían paulatinamente llegar a una convivencia". Mas "¿qué perdura de esas esperanzas?", se pregunta Merleau-Ponty. No se trata por cierto, sostiene, que haya sido defraudada y menos traicionada la revolución.

Ocurre, por lo contrario, que al determinismo histórico del marxismo de lengua alemana se opuso, y siempre desde 1917, un marxismo de las antítesis, cuyo modelo son los libros filosóficos de Lenin. Uno juzgaba el dominio legítimo de una "clase universal" como fin de la prehistoria y el capitalismo como una "irrealidad"; el otro, como una lucha constante en procura de la superación de las antinomias, como un esfuerzo voluntario para trascender aun más allá, y recrear la historia, contradiciendo el pensamiento de Marx que lo concebía como cumplimiento y realización de la misma.

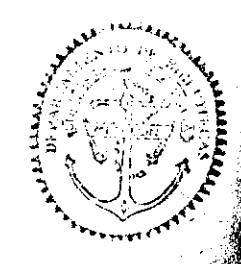
"Las aventuras de la dialéctica" constitúyese en una obra fundamental para quien desea comprender, al amparo de la coherente captación del tiempo nuestro, la médula de su reflexión filosófica.

LAS AVENTURAS DE LA DIALECTICA

MAURICE MERLEAU-PONTY

LAS AVENTURAS DE LA DIALECTICA

EDITORIAL LA PLEYADE
BUENOS AIRES



Título del original francés
LES AVENTURES DE LA DIALECTIQUE

Traducción de
LEÓN ROZITCHNER

Queda hecho el depósito que previene la ley 11.723

Impreso en la Argentina — Printed in Argentina

PREFACIO

Para tratar los problemas que aquí abordamos es necesaria una filosofía de la historia y del espíritu. Pero sería dar pruebas de un falso rigor si esperáramos disponer de principios perfectamente elaborados para hablar filosóficamente de política. En la experiencia de los acontecimientos tomamos conocimiento de aquello que para nosotros es inaceptable, y esta experiencia interpretada es la que se convierte en tesis y en filosofía. Está permitido entonces relatarla francamente, con sus repeticiones, sus elipses, sus disparates, y bajo beneficio de inventario. Se evita también, al hacerlo, la falsa apariencia de las obras sistemáticas, que nacen de nuestra experiencia como las otras, pero que se presentan como nacidas de la nada y parecen entonces, en el momento en que consideran los problemas de su tiempo, dar muestras de una penetración sobrehumana cuando en realidad se limitan a reencontrar sabiamente sus orígenes. De allí la idea, a la espera del tratado, de una o varias obras pequeñas en las que se encontrarán muestras, sondajes, anécdotas de la vida filosófica, comienzos de análisis, el continuo rumiar, en fin, que se prosigue a través de lecturas, encuentros y acontecimientos.

Pero es preciso unir todo esto, y tal el objeto de este prefacio.

*

Alain hablaba de una política de la razón que totaliza la historia, une todos los problemas, se orienta sobre un porvenir ya inscripto en el presente y en la cual todos ellos serían resueltos conjuntamente. Deduce pues la táctica de una estrategia, trata como prehistoria todo cuanto ha sido vivido hasta ahora por la humanidad, postula un nuevo comienzo, una destrucción de las

relaciones existentes por medio de la cual la humanidad vuelve a creerse capaz, esta vez, de vivir... A esta gran política le oponía la del entendimiento, que por el contrario no se vanagloria de abrazar la totalidad de la historia, sino que toma al hombre tal como es, trabajando en un mundo obscuro, que resuelve los problemas uno a uno, que trata cada vez de transmitir a las cosas un poco de los valores que el hombre, cuando está solo, discierne sin dudar, y que no conoce otra estrategia que la suma de esas acciones de hostigamiento. Todas nuestras desgracias, pensaba Alain, vienen del hecho de no practicar la política del entendimiento. Se le contestó, con razón,[1] que no existe una política ajena al entendimiento y a la razón. La política nunca es la conversación a solas de la conciencia con cada uno de los acontecimientos, y nunca es la simple aplicación de una filosofía de la historia, nunca considera directamente la totalidad. Apunta siempre en dirección a los conjuntos parciales, a un ciclo de tiempo, a un grupo de problemas. La política no es moral pura. No es un capítulo de una historia universal que estuviese ya escrita. Es una acción que se inventa.

La política del entendimiento no puede juzgar únicamente el acontecimiento. Si la decisión que toma, a pesar de ser justa en sí misma, debe sin embargo comprometer por sus consecuencias los valores que reconoce, nadie la absolverá por haber comprado a ese precio su tranquilidad momentánea. No ha saldado su deuda con la historia por haber obrado, en un instante, de acuerdo con lo que le parecía justo. No se le pide solamente que atraviese los acontecimientos sin comprometerse: se quiere que si la ocasión lo exige cambie los términos del problema, es preciso que penetre en las cosas, que las tome por su cuenta, que no se distinga de lo que hace. Dicho de otra manera: no existen *decisiones justas,* sólo hay una *política justa.* Está bien hacer todo lo posible a cada paso y dejar el resto a los dioses. Pero ¿cómo saber dónde se detiene lo posible? Por ejemplo en el caso de una huelga general: o bien el político del entendimiento jura no abandonar al oprimido porque el oprimido como tal siempre tiene razón, y tal vez se convierte así en revolucionario, o bien lo sigue sólo hasta el momento en que la propiedad y el aparato

[1] Raymond Aron: *Introduction à la Philosophie de l'Histoire.*

estatal aparecen puestos en tela de juicio y, como nunca se hace lo suficiente como para dar seguridad cuando se es desinteresado, se convierte muy pronto en más conservador que ninguno. Ya sea por desprecio o por respeto, el entendimiento presupone pues la totalidad. Observando de cerca esta política franca y aun cándida, que quisiera juzgar en cada caso sin prejuicios, se la encuentra indecisa entre el "acomodamiento" y la rebelión. Al dejar frente a frente un valor puro y una situación de hecho, imperiosa a su manera, es preciso que esa política ceda a veces hacia un lado, a veces hacia el otro, y esa acción paciente, que debía poco a poco formar el mundo, sólo puede conservarlo como está o destruirlo, y siempre a pesar suyo.

¿Es necesario entonces ser conservador o más bien, puesto que conservar las cosas en el estado en que se encuentran es la fórmula más segura para perderlo todo en el momento en que todo es puesto en duda, es necesario ser revolucionario, rehacer este mundo mal hecho para salir del problema, apostarlo todo sobre un nuevo porvenir que se cree ver brotar en la indecisión de las cosas? ¿Pero qué es este *fin de la historia* del cual algunos hacen depender todo? Se supone una cierta frontera más allá de la cual la humanidad deja al fin de ser un tumulto insensato y vuelve a la inmovilidad de la naturaleza. Esta idea de una purificación absoluta de la historia, de un régimen sin inercia, sin azar y sin riesgos, es el reflejo invertido de nuestra angustia y de nuestra soledad. Existe un espíritu revolucionario que sólo es una manera de disfrazar los estados de alma. Se habla de la historia universal, de movimiento de la totalidad y de eficacia. Pero la realidad en la cual se instalan ha sido preparada de acuerdo con los anhelos del corazón, no es más que el paisaje que se proporcionan para desarrollar su ensueño, una mascarada de los humores. Los grandes revolucionarios, y sobre todo Marx, no lo son en ese sentido. Viven su época en lugar de buscar, como los pequeños, el olvido de preocupaciones muy personales. Saben muy bien que la historia universal no existe para ser contemplada, sino para ser hecha, y lo que ponen de sí mismos en la revolución no es un vago fondo de milenarismo sino una comprensión total de los acontecimientos. Marx no hablaba de un fin de la historia sino de un fin de la prehistoria. Esto quiere decir que antes como después de la revolución, cada día, ante cada problema, el revo-

lucionario redescubre aquello que debe ser hecho, significa que navega sin mapas y teniendo el presente a la vista. El conocimiento del secreto de la historia no nos da el conocimiento de sus caminos. La política de la razón oscila a su manera entre los valores y los hechos, pero la única diferencia consiste en que aquí los valores están presentados como *perspectivas* y las decisiones personales como *procesos históricos*. Cuando en 1917 Bujarin quería proseguir la guerra contra Alemania, guerra convertida, según él decía, en guerra revolucionaria, cuando Trotsky aconsejaba "ni guerra ni paz" y Lenín se inclinaba por la paz sin pérdida de tiempo, el acuerdo sobre los hechos últimos al cual habrían llegado dejaba totalmente abierto el problema del camino a seguir, y en la manera como cada uno lo trazaba se expresaba toda su relación con el mundo. Pero quien se equivoca sobre el camino a seguir traiciona los fines últimos; tal vez en semejante momento decisivo el que se equivoca es para la revolución más peligroso que un burgués. No existe, pues, la fraternidad revolucionaria, sino que la revolución se desgarra, el porvenir que debía guiarla se retira a las conciencias, se convierte en opinión y en punto de vista, punto de vista que se trata de imponer. Las políticas, sean de entendimiento o de razón, son un vaivén entre la realidad y los valores, entre el juicio solitario y la acción común, entre el presente y el porvenir y, aunque se piense, como Marx, que éstos se hallan reunidos en un factor histórico, el proletariado, que es potencia y valor a la vez, la política marxista es indemostrable como todas las otras porque pueden existir divergencias sobre la manera de hacerlo entrar en escena y tomar posesión de la historia. La diferencia consiste solamente en que la política marxista lo sabe y que ninguna, como ella, ha explorado el laberinto.

Tal es la adquisición de este medio siglo: la simulada modestia del entendimiento no evita el problema de la totalidad, ni las seguridades de la razón evitan el problema de la circunstancia. El entendimiento es arrojado hacia el problema revolucionario y la revolución no hace desaparecer las dificultades del entendimiento sino que las vuelve a encontrar amplificadas. Cada acto político compromete la totalidad de la historia, pero esta totalidad no nos proporciona una regla en la que podamos confiarnos porque no es más que opinión. Sujeto y objeto, con-

ciencia e historia, presente y porvenir, juicio y disciplina, ahora sabemos que estos contrarios se agostan uno sin el otro, que el intento de superación revolucionaria aplasta una de las dos series, y que es preciso buscar otra cosa.

*

Este libro querría jalonar la experiencia, no sobre el terreno de la política sino sobre el de la filosofía política. Comienza en el momento en que, con Max Weber, la política del entendimiento reconoce sus límites, en que el liberalismo deja de creer en la armonía eterna, legítima a sus adversarios, y se concibe a sí mismo como una tarea (Capítulo I). ¿Los contrarios que Max Weber mantiene unidos por un esfuerzo heroico pueden ser reconciliados? La generación comunista de 1917 lo creyó, encontramos el testimonio en el libro profundo que George Lukacs publicaba en 1923, y que fue por un momento la biblia de lo que se llamaba comunismo occidental (Capítulo II). La política revolucionaria se daba como fin próximo la síntesis. Se vería aparecer la dialéctica en los hechos. La revolución era el *punto sublime* en el que la realidad y los valores, el sujeto y el objeto, el juicio y la disciplina, el individuo y la totalidad, el presente y el porvenir debían poco a poco entrar en connivencia en lugar de entrar en colisión. El poder del proletariado era la novedad absoluta de una sociedad que se critica a sí misma y que elimina de sí las contradicciones por medio de un trabajo histórico infinito, cuya prefiguración era la vida de la vanguardia proletaria en su partido. ¿Qué quedan de esas esperanzas? No es tanto por el hecho de que hayan sido defraudadas y la revolución traicionada: más bien es por el hecho de que se encontró encargada de otras tareas que el marxismo suponía ya cumplidas, y porque allí donde un proletariado maduro y poderoso hubiera podido ejercer el poder, no lo tomó o lo perdió muy pronto. El hecho es que desde 1917 se dibuja en Rusia, contra la filosofía sintética del marxismo de lengua alemana [2] un marxismo de antítesis cuyo modelo son los libros filosóficos de Lenín (Capítulo III). Y esta persistencia de las antinomias en la filosofía refleja su persisten-

[2] Lukacs, Revai, Fogarasi y Korsch.

cia en la acción (Capítulo IV). Es significativo que Sartre fundamente ahora (Capítulo V) su defensa de la política comunista sobre las antinomias que la revolución eliminaba, y justifique relativamente al comunismo como un esfuerzo totalmente voluntario para pasar a otra cosa, destruir y volver a crear la historia, cuando Marx la comprendía también como la realización de la historia.

Finalmente, intentaremos sacar las conclusiones de esta liquidación de la dialéctica revolucionaria.

Capítulo Primero

LA CRISIS DEL ENTENDIMIENTO

Max Weber tenía de la libertad y de la verdad el sentimiento más exigente, más suspicaz. Pero sabía también que sólo aparecen en ciertas culturas, a través de ciertas elecciones históricas, que por otra parte se encuentran siempre inacabadas y no reabsorben el mundo confuso del cual han surgido, que no son de derecho divino, que no tienen otra justificación que aquellas que aportan efectivamente a los hombres, ni otros títulos que los que adquieren en una lucha donde por principio carecen de ventajas, puesto que no pueden utilizar todos los medios. La verdad y la libertad pertenecen a otro orden que el de la lucha y no pueden subsistir sin lucha. Les es esencial igualmente tener que legitimar sus adversarios y tener que afrontarlos. Weber es un liberal porque permanece fiel al espíritu de investigación y al conocimiento. Su liberalismo es completamente nuevo porque admite que la verdad deja siempre un margen de sombras, que no agota la realidad del pasado y menos aún la del presente, y porque admite que la historia es el lugar natural de la violencia. No se aferra ingenuamente, como el liberalismo antiguo, a la ley de las cosas, sino que persevera para adivinarlas a través de una historia que no lo predestina al hallazgo.

Primeramente Weber cree poder yuxtaponer el orden de la verdad y el orden de la violencia. Si se trata del conocimiento, nuestras relaciones con la historia son del mismo género que lo son nuestras relaciones con la naturaleza según Kant: el entendimiento histórico, como el entendimiento físico, forma una verdad "objetiva" a medida que construye y en la cual el objeto es sólo un elemento en una representación coherente,

que puede ser rectificada y precisada indefinidamente, pero no se confunde nunca con la cosa misma. El historiador no puede mirar hacia el pasado sin encontrarle un sentido, sin agregarle el relieve de lo importante y de lo accesorio, de lo esencial y de lo particular, esbozos y realizaciones, preparaciones y decadencias, y estos vectores trazados en el conjunto compacto de los hechos desfiguran ya una realidad en la cual todo es real con igual derecho y hacen cristalizar en ella nuestros intereses. No podrá evitarse la invasión de la historia en la historia, pero puede procederse de tal modo que el entendimiento histórico, como el sujeto kantiano, construya de acuerdo con ciertas reglas que le aseguren a su representación del pasado un valor intersubjetivo. Las significaciones o, como dice Weber, los tipos ideales que introduce el historiador en los hechos, es necesario que no los tome como si fuesen las llaves de la historia: sólo son mojones precisos para apreciar la diferencia entre lo que pensamos y lo que ha sido, y para poner en evidencia el residuo que deja toda interpretación. Cada perspectiva se introduce entonces en la historia para preparar el advenimiento de otras. Es aceptable sólo si queda entendido que es parcial y que la realidad está todavía más allá. El saber nunca es categórico, siempre sigue siéndolo bajo beneficio de inventario. Nada puede hacer que nosotros seamos el pasado: el pasado no es más que un espectáculo delante nuestro, al cual tenemos que interrogar. Las preguntas parten de nosotros, las respuestas no pueden entonces por principio agotar una realidad histórica que no las ha esperado para poder existir.

Por el contrario el presente es nuestro, para ser espera nuestro consentimiento o nuestro rechazo. La suspensión del juicio, que es de regla frente al pasado, aquí resulta imposible; esperar que las cosas adquieran su fisonomía para decidir es decidir que sean a su manera. Pero la proximidad del presente, que nos hace responsables de él, no nos da acceso sin embargo a la cosa misma: esta vez es la falta de distancia la que nos permite ver sólo un lado. El saber y la práctica afrontan la misma infinitud de la realidad histórica, pero responden de dos maneras opuestas: el saber, multiplicando los puntos de vista por medio de conclusiones provisorias, abiertas, motivadas, es decir, condicio-

nales; la práctica, por medio de decisiones absolutas, parciales, injustificables.

¿Pero cómo permanecer en este dualismo? Se trata del dualismo del pasado y del presente que, evidentemente, no es absoluto. De lo que ahora vivo deberé construir mañana una imagen, y en el momento en que lo vivo no puedo simular que lo ignoro. El pasado que contemplo ha sido vivido y desde el momento en que quiero penetrar en su génesis no puedo ignorar que ha sido un presente. Por el solo hecho que el orden del saber no es el único, que no se cierra sobre sí mismo, y que lleva consigo al menos la laguna abierta del presente, toda la historia es todavía acción y la acción es ya historia. La historia es una, sea que se la contemple como espectáculo o se la asuma como responsabilidad. La condición del historiador no difiere mucho de la condición del hombre de acción. El historiador se transporta en aquellos cuya acción fue decisiva, reconstruye el horizonte de sus decisiones, rehace lo que han hecho (con esta diferencia: que el historiador conoce mejor que ellos el contexto y sabe ya las consecuencias). No quiere decir que la historia consista en penetrar los estados de alma de los grandes hombres: aún la investigación de los motivos, dice Weber, se realiza a través de los tipos ideales; no se trata de coincidir con lo que ha sido vivido se trata de descifrar el sentido total de lo que ha sido hecho. Para comprender una acción es necesario restituir el horizonte en el que se ha desarrollado, es decir no solamente la perspectiva del agente sino el contexto "objetivo". Se puede decir entonces que la historia es acción en lo imaginario o también que la historia es el espectáculo que nos damos de la acción. En recompensa la acción consulta a la historia, la cual nos enseña, dice Weber, no ciertamente lo que debemos querer sino el verdadero sentido de nuestras voluntades. El saber y la acción son dos polos de una existencia única. Nuestra relación con la historia no es entonces solamente la relación de entendimiento, la del espectador y del espectáculo. No seríamos los espectadores si no estuviésemos comprometidos con el pasado, y la acción no sería grave si no concluyera toda la empresa del pasado y no le diese al drama su último acto. La historia es un objeto extraño: un objeto que somos nosotros mismos; y nuestra irreemplazable vida, nuestra salvaje libertad se encuentra ya prefigurada, ya

comprometida, ya jugada en las otras libertades que hoy pertenecen al pasado. Weber se ve obligado a superar el régimen de la doble verdad, el dualismo de la objetividad del entendimiento y del patetismo moral, para buscar más allá la fórmula de esta singular situación.

*

Weber no nos dejó esta fórmula en ninguna parte. Sus escritos metodológicos están retrasados respecto de su práctica científica. Somos nosotros los que debemos buscar en sus trabajos de historiador cómo intenta acomodarse a este objeto que está pegado al sujeto, cómo se construye un método con esta dificultad, cómo intenta, más allá del pasado considerado como un espectáculo, comprender el pasado en *sí* mismo haciéndolo entrar en nuestra vida. No es posible contentarse con el pasado tal como fue ante sus propios ojos, y queda entendido que al buscar el pasado tal como fue en sí se sobrentiende siempre un espectador y se corre el riesgo de encontrar sólo el pasado tal como es para nosotros. Pero ¿no estará tal vez en la naturaleza de lo histórico el no ser nada definido mientras permanezca en el presente, el no convertirse en algo completamente real sino una vez que se ofrece como espectáculo a una posteridad que hace el balance? ¿No sucederá tal vez que las "generaciones que llaman", como decía Peguy, son las únicas que están en posición de ver si lo que se ha realizado merecía serlo, las únicas que están en condiciones de restituir otros posibles? ¿Y si tal vez sólo hubiese, ante la imagen que nos damos del pasado, una secuencia de acontecimientos que no forman ni un sistema, ni siquiera perspectivas, y cuya verdad se encuentra diferida? ¿No sucederá tal vez que la definición de historia está implícita en el hecho de no existir sino por medio de lo que viene luego, de estar en ese sentido, supeditada al futuro? Si esto es verdad la intervención del historiador no es una tara del conocimiento histórico: el que los hechos interesen al historiador, que le hablen al hombre de la cultura, que se dejen retomar en sus propias intenciones de sujeto histórico, esto, que amenaza subjetivizar el conocimiento histórico, le promete también una objetividad superior, con la única condición de lograr distinguir la "comprensión" y lo arbitrario, de determinar el parentesco profundo de las que abusan

nuestras "metamorfosis", pero sin las cuales también serían imposibles.

Intentemos comprender las relaciones del protestantismo y del espíritu capitalista. El historiador interviene en una primera oportunidad para recortar esos dos individuos históricos. Weber excluye de su investigación el capitalismo de aventura apoyado sobre una política de fuerza, o el capitalismo de especulación. Elige como objeto el régimen que espera una ganancia renovada de una empresa durable y rentable, que comporta pues un mínimo de contabilidad y de organización, que hace uso del trabajo libre y tiende hacia una economía de mercado. De la misma manera circunscribe en la ética protestante el calvinismo, y el calvinismo del siglo XVI y XVII, considerado más bien como hecho colectivo que en sus orígenes en Calvino. Estos hechos son elegidos como hechos interesantes, como históricamente importantes, es decir, en definitiva, porque en ellos se transparenta una lógica que es la llave de toda una serie de otros hechos. ¿Cómo lo sabe el historiador al comenzar? En rigor no sabe nada. Los recortes que realiza en la historia anticipan ciertos resultados que entrevé, y se justificarán a medida que el historiador vaya tornando legibles los hechos que no han contribuido a las definiciones iniciales. No está seguro de que entonces estas definiciones designen esencia; éstas no se constituyen por medio del género próximo y la diferencia específica, tampoco vuelven a trazar las génesis de un ser ideal, como lo hacen las definiciones de la geometría. Las definiciones dan solamente, dice Weber, una "ilustración provisoria" del punto de vista elegido, y el historiador elige ese punto de vista como se retiene el nombre de un autor o un gesto de alguien: porque a la primera lectura creemos ver aparecer un cierto estilo. Un texto de Franklin es el que aporta a Weber esta primera perspectiva de las relaciones entre calvinismo y capitalismo; como este texto data del momento de madurez del puritanismo y precede a la edad adulta del capitalismo, proporciona la transición del uno al otro. Esas célebres palabras asombran y aclaran porque expresan una ética del trabajo. Es un deber aumentar su capital, ganar siempre más sin gozar de lo que se gana. La producción y la acumulación son santas en sí mismas. Se nos escaparía el punto esencial si pensáramos que Franklin disfraza aquí el interés en virtud. Por



el contrario, hasta llega a decir que Dios se sirve del interés para llevarlo a la fe. Si exclama que el tiempo vale oro, lo hace primeramente porque aprendió de la tradición puritana que el tiempo es espiritualmente precioso y que estamos en el mundo para dar testimonio a cada instante de la gloria de Dios. Lo útil sólo pudo convertirse en un valor luego de ser santificado. No es la filosofía del iluminismo y de la inmanencia la que inspira a los "pionniers" del capitalismo, ni tampoco la alegría de vivir, que vendrán más tarde: el carácter "formalista, correcto y duro" que les llevó al éxito sólo se comprende por el sentimiento de la vocación temporal y por la ética económica del puritanismo. Muchos elementos del capitalismo existen aquí y allá en la historia. Pero si sólo se encuentra en Europa la empresa capitalista racional en el sentido definido por Weber, puede que eso suceda porque a las otras civilizaciones les faltó una teología que santifique el trabajo temporal, que organice una ascesis en el mundo y adhiera la gloria de Dios a la transformación de la naturaleza. El texto de Franklin nos proporciona en estado puro una elección vital, un modo de *Lebensführung* que emparenta el puritanismo y el espíritu capitalista, que permite definir el calvinismo como una ascesis en el mundo, al capitalismo como "racionalización" y si, en fin, la intuición inicial se confirma, permite encontrar un pasaje inteligible del uno al otro. Si Weber, al prolongar la ética del trabajo hacia sus orígenes calvinistas y hacia sus consecuencias capitalistas, logra comprender el detalle de los hechos, esto evidencia entonces que encontró el sentido objetivo, que ha atravesado las apariencias en las que el entendimiento quedaba encerrado, que superó las perspectivas provisorias y parciales restituyendo la intención anónima, la dialéctica de un conjunto.

Remontando de la ascesis en el mundo hacia sus premisas, Weber encuentra en el calvinismo el sentimiento de una distancia infinita que separa a Dios de sus criaturas. Por sí mismas éstas sólo merecen una muerte eterna. Nada pueden y nada valen, su suerte está echada. Dios decide sus elecciones y sus derrelicciones. Ni siquiera saben en verdad qué son: sólo Dios sabe, en el anverso de las cosas, si están perdidas o salvadas. La conciencia calvinista oscila entre una culpabilidad y una justificación igualmente inmerecida, entre una angustia sin límites

y una seguridad sin condiciones. Esta relación a Dios es también una relación hacia los demás y hacia el mundo. Porque existe una distancia infinita entre el hombre y Dios, nadie puede intervenir como mediador en sus relaciones. Los lazos que el hombre puede tener con los otros y con el mundo son de otro orden: en lo esencial no puede esperar ningún socorro de una Iglesia de la cual los réprobos forman parte del mismo modo que los justos, de una prédica y de los sacramentos que no podrían cambiar el *decretum horribile*. La Iglesia no es un medio en el que el hombre podría encontrar algo así como otra vida natural: es una institución creada por la voluntad, aferrada a fines premeditados. El católico vive en su Iglesia como si tuviera abierta en ella una cuenta corriente, sólo al fin de su vida se hace el balance de lo que debe y de lo que tiene. La soledad del calvinismo significa que afronta continuamente lo absoluto, y que lo afronta inútilmente puesto que no sabe nada de su suerte. A cada instante se plantea totalmente la pregunta de su salvación o de su pérdida, y esta pregunta no tiene respuesta. En la vida cristiana no hay adquisición, nunca reposa sobre sí misma, "la gloria de Dios y la salvación personal permanecen siempre por debajo del umbral de la conciencia".[1] Obligado a romper la alianza vital que tenemos contraída con el tiempo, con los otros y con el mundo, el calvinista conduce a su término una desmistificación que también es una despoetización o un desencantamiento (*Entzauberung*) : los sacramentos, la Iglesia como medio de salud, las amistades humanas, que están siempre a punto de divinizar las criaturas, son recusadas como si fuese magia. La angustia absoluta no puede encontrar reposo en una relación fraternal con lo que ha sido creado: lo creado es la materia sobre la cual se trabaja, que se transforma, que se organiza para manifestar la gloria de Dios. El control consciente que no se utiliza en el orden de la salvación se lo refiere a una empresa temporal que adquiere el valor de un deber. Los planes, el método, los balances son inútiles al lado de Dios, puesto que de ese lado todo está ya hecho y nosotros no podemos saber nada. Sólo queda mejorar el mundo, cambiar el aspecto natural,

[1] Max Weber: *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, pág. 97.

racionalizar la vida, que constituye la única manera de que disponemos para hacer reinar a Dios sobre la tierra. No podemos hacer que Dios nos salve. Pero la misma angustia frente a aquello que no controlamos, la misma energía que querría emplearse para nuestra salvación y que no puede hacerlo, va a descargarse en una empresa temporal que depende, ésta sí, de nosotros, que se presta a nuestros controles y hasta se convertirá en el puritanismo en una presunción de salvación. El terror del hombre frente a un destino sobrenatural, del cual no es dueño, incide con todo su peso sobre la actividad del puritano en el mundo, y por una aparente paradoja, por haber querido respetar la distancia infinita que existe entre Dios y el hombre, termina cargando al mundo de la utilidad y aún del confort de dignidad y del sentido religioso; termina desacreditando el descanso y aún la pobreza, llevando los rigores de la ascesis a las costumbres del mundo. En la estimación calvinista de los bienes de este mundo se precipita y sobrevive una relación con el ser y con lo absoluto.

Descendamos ahora de la ética calvinista hacia el espíritu del capitalismo. Weber cita una frase de Wesley que jalona el pasaje: "La religión engendra necesariamente el espíritu de trabajo y el espíritu de economía, que sólo pueden producir la riqueza. Pero cuando la riqueza se acrecienta, entonces se acrecienta el orgullo, la pasión y el amor al mundo... y entonces sólo queda la forma de la religión. Pero el espíritu desaparece poco a poco". La generación de Franklin lega a las generaciones siguientes la buena conciencia en el enriquecimiento: dejarán perecer el motivo y buscarán sacar el mejor partido de este mundo y del otro. Una vez cristalizado en el mundo por medio de la ética protestante, el capitalismo se desarrollará según su propia lógica, y Weber no piensa que el capitalismo esté hoy en día sostenido por los motivos que lo llevaron a la existencia, ni tampoco que éste sea la verdad del calvinismo. "La economía capitalista de hoy es un cosmos prodigioso en cuyo interior los individuos nacen y para los cuales, en tanto que individuos, está dado como un conjunto que existe de hecho, que es inmutable, y dentro del cual tienen que vivir. En la medida en que se encuentran implicados en las relaciones del mercado, el capitalismo les impone las normas de su conducta

económica... El capitalismo de hoy en día, que logró el dominio de la vida económica, forma y produce por sí mismo, por medio de una selección económica, los sujetos económicos, empresarios y trabajadores de los cuales tiene necesidad. Pero es justamente aquí que se pueden tocar los límites del concepto de selección en la explicación de los hechos históricos. Para que bajo la relación de la vocación, el tipo de conducta de la vida (*Lebensführung*) que conviene al capitalismo haya sido "seleccionado", fue necesario primeramente que existiese ese tipo, y no solamente en algunos individuos, sino como una manera de ver propia de ciertos grupos humanos. Esta aparición es la que queda por explicar".[2] Existe pues una eficacia de la religión y una eficacia de la economía. Weber describe los intercambios entre una y otra, ese cañamazo en el que tanto una como otra juega a veces el papel directivo, describe las transformaciones en las que el efecto se vuelve sobre su causa, la adquiere a su vez y la transforma. Más aún: Weber no solamente integra los motivos espirituales y las causas materiales, sino que renueva la concepción misma de la materia histórica. Un aparato económico es, como dice, un cosmos, una elección humana convertida en situación, y eso es lo que permite remontar de la ascesis en el mundo hacia sus motivos religiosos, como también descender hacia su caducidad capitalista, es lo que permite entretejerlo todo en un solo tejido. La historia tiene sentido, pero no es un puro desarrollo de la idea: su sentido lo constituye en contacto con la contingencia, en el momento en que la iniciativa humana crea un sistema de vida al recoger los datos dispersos. Y la comprensión histórica que revela la existencia de una interioridad histórica nos deja sin embargo en presencia de la historia empírica, con su espesor y sus azares, sin subordinarla a ninguna razón oculta. Tal es la filosofía sin dogmatismo que se adivina a través de las investigaciones de Weber. Para ir más lejos es preciso interpretar libremente. Hagámoslo, sin prestarle a Weber más de lo que quiso decir.

Esos centros inteligibles de la historia constituyen las maneras típicas de tratar el ser natural, de responder a los otros y a

[2] Max Weber: *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, pág. 97.



la muerte. En el punto de contacto que existe entre los hombres y los datos de la naturaleza o del pasado, aparecen unas a modos de matrices simbólicas que no han existido anteriormente en ninguna parte y que pueden, por poco o por mucho tiempo, marcar el curso de las cosas y desaparecer luego sin que nada las haya destruido de frente, por simple disgregación interna o porque alguna formación secundaria se convierte en predominante y las desnaturaliza. La "racionalización" por medio de la cual Weber define el capitalismo, es una de esas estructuras fecundas que se leen tanto en el arte como en la ciencia, en la forma del Estado, en la mística o en la economía del Occidente. Esta forma emerge aquí y allá en la historia y sólo se confirma como individuo histórico por el reencuentro de esos datos, cuando se organizan en un sistema donde cada uno confirma al otro. El capitalismo supone para Weber una cierta técnica de la producción, y por eso mismo supone la existencia de la ciencia en el sentido occidental, pero también un cierto tipo de derecho, un gobierno basado sobre reglas formales, sin las cuales es posible un capitalismo de aventura o de especulación pero no la empresa burguesa. Weber agrega a estas condiciones una "conducta racional de la vida", que constituyó la contribución histórica del protestantismo. En el derecho, en la ciencia, en la técnica y en la religión de Occidente percibimos como una filigrana el sentido "racionalización". Pero "a posteriori" solamente: cada uno de esos elementos adquiere su significación sólo en su reencuentro con los otros. La historia produjo a veces aisladamente uno de ellos (el derecho en Roma, los elementos del cálculo en la India) sin que se hayan desarrollado como habrían de hacerlo en el capitalismo. El reencuentro confirma en cada uno de ellos el esbozo de racionalidad de que era portador. A medida que se acumulan las interacciones, resulta cada vez más probable el desarrollo del sistema en el sentido que le es propio. La producción capitalista se acentúa cada vez más en el sentido del desarrollo de la técnica y de las ciencias aplicadas. Pero en su comienzo no es una idea todopoderosa; es una especie de *imaginación de la historia* que siembra aquí y allá los elementos capaces de ser integrados algún día. En su iniciación, el sentido del sistema es como el sentido pictórico de un cuadro, que más bien dirige los gestos del pintor antes de constituir su resultado,

y que progresa con ellos. O también se lo puede comparar con el sentido del lenguaje hablado, que no aparece referido a términos de concepto en el espíritu de quienes hablan, ni tampoco a algún modelo ideal de la lengua, sino que más bien es el hogar virtual de una serie de operaciones de palabras que convergen casi a pesar suyo. El discurso histórico termina por decir "racionalización" o "capitalismo" cuando la afinidad de los productos de la imaginación histórica se ha tornado manifiesta. Pero la historia no trabaja sobre un modelo: la historia es precisamente el advenimiento del sentido. Decir que los elementos de la racionalidad estaban emparentados antes de cristalizar en un sistema, sólo es una manera de decir que debían confirmarse unos a los otros y formar un todo al ser tomados y desarrollados por las intenciones humanas. Dado que antes del advenimiento de la empresa burguesa los elementos que la misma reunió no formaban parte de un mismo universo, es preciso decir que cada uno de esos elementos está como tentado por los otros a desarrollarse en un sentido que les sea común, pero que ninguno de ellos encierra. La ascesis mundana cuyo principio sienta el calvinismo encuentra su acabamiento en el capitalismo, pero acabamiento en los dos sentidos de la palabra: está realizada puesto que el capitalismo, todavía mejor que ella, es actividad en el mundo; está destruida como ascesis puesto que el capitalismo trabaja para eliminar sus propios motivos trascendentes. Weber dice que entre los elementos de una totalidad histórica hay *parentesco de elección*: "Dado el prodigioso entrelazamiento de las influencias recíprocas entre las infraestructuras materiales, entre las formas de organización sociales y políticas y el contenido espiritual de la edad cultural de la Reforma, es necesario investigar primero si ciertos parentescos de elección (*Wahlverwandtschaften*) pueden ser reconocidos entre tal forma de la creencia religiosa y la ética de la vocación. De este modo se aclararán, tanto como sea posible, las modalidades y la dirección general de la influencia ejercida, en razón de esos parentescos de elección, por el movimiento religioso sobre la cultura material. Sólo entonces, y cuando esto haya sido suficientemente aclarado, se podrá intentar determinar en qué medida los contenidos de la cultura moderna pueden ser imputados en su desarrollo histórico a esos motivos religiosos, y en qué medida pueden ser

imputados a otros".[3] Esta relación es elástica y reversible. Si la ética protestante y el capitalismo son dos maneras constitucionales de plantear la relación del hombre con el hombre, nada impide que, según el momento, sea la ética protestante la portadora del capitalismo naciente, o que por el contrario el capitalismo perpetúe en la historia ciertas conductas típicas del protestantismo, o aún lo desplace y lo substituya como motor de la historia, dejando perecer ciertos motivos y tomando los otros como tema exclusivo. La ambigüedad de los hechos históricos, su *Vielseitigkeit,* la pluralidad de sus aspectos, lejos de condenar al conocimiento histórico a lo provisorio, como Weber lo decía al comienzo, es justamente lo que conglomera la polvareda de los hechos, es lo que permite leer en un hecho religioso el primer esbozo de un sistema económico, y en un sistema económico la toma de posición frente a lo absoluto. La religión, el derecho, la economía constituyen una única historia porque cada hecho de uno de los tres órdenes depende en un sentido de los otros dos, y esto mismo es lo que permite que todos se inserten en la trama única de las elecciones humanas.

Posición difícil ésta, y amenazada de los dos lados. Puesto que Weber trata de salvar la singularidad del pasado sin renunciar a situarlo en un desarrollo, y tal vez hasta en una jerarquía, se le reprochará unas veces el llegar a conclusiones muy pobres y en otras de presumir demasiado. ¿No nos deja acaso sin crítica ante el pasado? ¿No concede acaso por principio el mismo grado de realidad y el mismo valor a todas las civilizaciones, puesto que el sistema de medios reales y fantásticos por medio de los cuales el hombre ha hecho posible sus relaciones con el mundo y con el hombre ha funcionado mal que bien en cada oportunidad? Si se quiere comprender el pasado hasta en lo que tiene de fantasmal ¿no nos vemos conducidos inevitablemente a justificarlo, y no quedamos fuera de la posibilidad de juzgarlo? Inversamente, cuando Weber hace aparecer una lógica de la historia se le puede siempre objetar, como lo muestra Malraux, que la prevención que lo lleva a interrogar y a comprender todas las civilizaciones es la obra de una civilización diferente de las que

[3] Max Weber: *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus,* pág. 83.

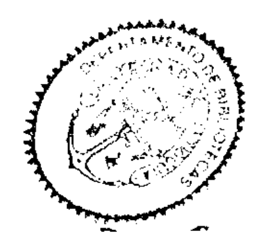
se considera, que por lo tanto las metamorfosea, que transforma el crucifijo en obra de arte, en objeto de conocimiento lo que era un medio de captar lo sagrado, y que en definitiva la conciencia histórica vive de esa paradoja insostenible: reunir en lo imaginario, bajo una única mirada, someter a una comparación y pensar como momentos de un único desarrollo a los fragmentos de vida humana, cada uno de los cuales ha sido vivido como un absoluto, y que por lo tanto escapan a la mirada desinteresada. Sería necesario elegir entonces entre la historia que juzga, sitúa y organiza corriendo el riesgo de encontrar en el pasado solamente un reflejo de las preocupaciones y de los problemas del presente, y la historia indiferente, agnóstica, que alinea las civilizaciones como si fuesen individuos incomparables... Weber no ignora esas dificultades: son las que han movido su pensamiento. El camino que busca pasa precisamente entre la historia considerada como una continuidad de hechos únicos y la arrogancia de una filosofía que se vanagloria de encerrar el pasado en sus categorías y lo reduce a ser lo que pensamos de él. Lo que lo opone tanto a una como a otra es nuestro *interés* por el pasado: el pasado es nuestro y nosotros somos de él, nada puede impedir que los dramas que han sido vividos dejen de hablarnos de los nuestros y de nosotros, ni nada puede impedir por lo tanto que los situemos con los nuestros en una única perspectiva, ya sea por el hecho de que los nuestros nos ofrecen con mayor claridad los mismos problemas, ya sea por el contrario porque nuestras dificultades han sido mejor definidas en el pasado. Tenemos derecho a juzgar tanto el pasado como el presente. Por otra parte el pasado se adelanta a nuestras sentencias: se juzgó a sí mismo; vivido por los hombres, el pasado introdujo los valores en la historia. Esos juicios y esos valores forman parte de ella, y no podemos describirla sin confirmarlos o negarlos. No existe casi ninguna mistificación en el pasado que no haya sido presentida por los mismos contemporáneos. La objetividad pide solamente que se confronte el pasado con sus propios criterios. Weber reconcilia la historia que juzga y la historia objetiva llamando al pasado para que testimonie sobre sí mismo. Wesley le permite percibir el momento en que la religión se convierte en mistificación. La ideología nunca es una mistificación que se realiza ignorándose comple-

tamente; se necesita mucha complacencia para justificar el mundo capitalista por medio de los principios del calvinismo, y esos principios, si se los enuncia completamente, denuncian la astucia que querría utilizarlos. Los hombres del pasado no pudieron disimularse las verdades de su tiempo: no nos esperaron para entreverlas. La verdad está allí, pronta a aparecer, y sólo tenemos que hacer un gesto para manifestarla. Así entonces la única preocupación de comprender totalmente el pasado nos obligaría a ordenar los hechos, a situarlos dentro de una jerarquía, en un progreso o en una regresión. Al hacerlo volvemos a tomar el movimiento mismo del pasado. Es verdad, la *Kulturmensch* es un tipo moderno. La historia se ofrece como espectáculo solamente a quienes han decidido interesarse en todas las soluciones, a quienes se establecen frente a ellas en estado de disponibilidad, la historia forma contraste entonces con las pasiones estrechas y profundas que contempla. La verdad, decía Weber, "es lo que *quiere* valer para todos aquellos que *quieren* la verdad".[4] La prevención que consiste en interrogar cada época sobre una elección fundamental que se encuentra esparcida en sus pensamientos, en sus voluntades y en sus conductas, y de las cuales tal vez nunca hizo el balance, es producto de una época que ha probado el árbol del conocimiento. La historia ciencia está por principio en las antípodas de la historia ingenua, historia que sin embargo querría volver a encontrar. Esa historia se supone a sí misma en lo que reconstruye... Pero ese círculo no es un vicio del pensamiento: es la postulación de todo pensamiento histórico. Y Weber penetra en él conscientemente. Como lo muestra Karl Löwith [5], Weber sabe muy bien que la historia ciencia es un producto de la historia, un momento de la "racionalización", o de la historia del capitalismo. Presumiendo que podamos teórica y prácticamente tomar posesión de nuestra vida, es por medio de esta misma historia que retorna sobre sí misma como la elucidación se hace posible. Esta presunción no puede ser demostrada: logrará justificarse o no según nos proporcione o no una imagen coherente de la "historia universal

[4] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, pág. 184.
[5] *Max Weber und Karl Marx, Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, t. LVII, 1932.

de la cultura", y nada nos asegura por anticipado que logrará hacerlo. Pero para intentarlo basta saber que cualquier hipótesis significa elegir el caos y que la verdad que buscamos no se encuentra, por principio, fuera de nuestro poder. Pero de lo que sí estamos seguros es de esto: de que comprobamos en nosotros mismos un poder de elección radical por medio del cual damos un sentido a nuestra vida, y ese poder nos torna sensibles a todos los usos que la humanidad ha hecho de él, nos abre a otras culturas, nos las hace comprehensibles. Postulamos en el ensayo de comprehensión histórica que sólo la libertad comprende todos los usos de la libertad. Lo que aportamos a ella de nosotros mismos es sólo el prejuicio de no tener prejuicio, nuestra pertenencia a un orden de cultura en la que las elecciones, aún opuestas, aislan menos de lo que reúnen. "Lo cultural es un segmento finito, recortado en lo infinito del acontecimiento-mundo, que carece de sentido, e investido por el hombre de sentido, de significación... La condición trascendental de toda ciencia de lo cultural consiste, no en considerar como válida tal o cual cultura, sino en el hecho de que somos "hombres de la cultura", dotados de la capacidad de tomar posición conscientemente frente al mundo y de prestarle un sentido. Sea cual fuere ese sentido, el resultado es que al vivir vamos recortando ciertos fenómenos de la coexistencia humana para juzgarlos, y tomamos posición (positiva o negativamente) frente a ellos, en tanto que son significativos".[6] La comprehensión histórica no introduce entonces un sistema de categorías escogido arbitrariamente, sólo presume la posibilidad de que exista para nosotros un pasado que nos pertenezca, la posibilidad de retomar en nuestra libertad la obra de tantas libertades, de aclarar sus elecciones por las nuestras y nuestras elecciones por las de ellos, rectificar las unas por medio de las otras, estar, en fin, en la verdad. No existe mayor respeto ni objetividad más profunda que esta pretensión de buscar su contenido en la fuente misma de donde proviene toda historia. La historia no es un Dios exterior, no es una razón oculta cuyas conclusiones tendríamos que registrar: es ese hecho metafísico que expresa que la misma vida, la nuestra, se juega en nosotros y fuera de nosotros, en nuestro presente y en nuestro pasado,

[6] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, págs. 180-181.



que el mundo es un sistema que posee múltiples entradas o, como quisiéramos decir, que tenemos semejantes.

Puesto que tal tipo de economía, tal tipo de saber, tal derecho, o tal religión, resultan de una misma elección fundamental y son cómplices en la historia, es de esperar que si las circunstancias lo permiten los hechos se dejen agrupar, que el desarrollo logre traducir la lógica de una elección inicial, que la historia llegue a ser una experiencia de la humanidad. Pero si la elección calvinista tiene motivos trascendentes que el capitalismo ignora, no resultará falso decir entonces que al tolerar ciertos equívocos tomaba la responsabilidad de su continuidad, y no es falso por lo tanto tratar esta secuencia como un desarrollo lógico. El calvinismo afrontaba y yuxtaponía lo finito y lo infinito, llevaba hasta el colmo la conciencia que tenemos de no ser la fuente de nuestro ser, organizaba la obsesión del más allá del mundo al mismo tiempo que cerraba las salidas hacia él: se trataba, en esta perspectiva, de preparar el fanatismo de la empresa burguesa, de autorizar la ética del trabajo y la eliminación del más allá. El curso de las cosas explicita entonces los errores, las contradicciones de la elección fundamental, y el fracaso histórico es una prueba contra el calvinismo. Pero en la ciencia de los hechos no existe prueba por el absurdo ni experiencias cruciales. Sabemos, pues, que ciertas soluciones son imposibles, que no tenemos del funcionamiento histórico ese conocimiento envolvente que nos revelaría la verdadera solución. En el mejor de los casos rectificamos los errores del camino tomado, pero la nueva consideración no está al abrigo de los errores que tendrían que ser rectificados nuevamente. La historia elimina lo irracional, pero lo racional queda todavía por ser creado, por ser imaginado, pues lo racional no es el poder que permite poner lo verdadero en el lugar de lo falso. Una solución histórica del problema humano, una finalidad de la historia sólo podría concebirse si la humanidad fuese como una cosa cuyo conocimiento tuviésemos que hacer, y si en ella el conocimiento pudiera agotar el ser, si pudiese llegar a un estado que contuviese todo lo que la humanidad ha sido y todo lo que la humanidad puede ser. Pero como por el contrario en el espesor de lo social cada decisión trae consecuencias inesperadas, y como por otra parte el hombre responde a esas sorpresas por medio

de otras invenciones que desplazan el problema, no existe ninguna situación sin esperanza, pero tampoco ninguna elección que termine con las desviaciones, que extenúe su poder de invención y ponga término a su historia. No hay más que progresos. La racionalización capitalista es uno de ellos, puesto que es la resolución de tomar en mano nuestra condición dada por medio del conocimiento y de la acción, y se puede demostrar que la apropiación del mundo por el hombre, la desmistificación vale más puesto que hace frente a las dificultades que los otros regímenes históricos eluden. Pero ese progreso se paga con regresiones, y nada nos garantiza que los elementos progresivos de la historia se desprenderán de la experiencia y se le sumarán luego. La desmistificación es también despoetización y desencantamiento. Sería preciso conservar del capitalismo su negación de lo sagrado exterior pero hacer renacer en él mismo la exigencia de absoluto que abolió. Nada permite suponer que ese enderezamiento se producirá. El capitalismo es como la concha que el animal religioso segregó para habitarla, y que le sobrevive. "Nadie sabe todavía quién habitará esa concha en el porvenir y si, al término de ese prodigioso desarrollo habrá nuevos profetas o un vigoroso renacimiento de todos los pensamientos, de todos los ideales o si, en fin, en el caso de que nada de esto se produzca, sobrevendrá la petrificación (*Verteinerung*) por el mecanismo, oculto bajo una especie de importancia ansiosa. Dentro de esta hipótesis, la palabra podría convertirse en verdadera para los "últimos hombres" de ese desarrollo de cultura: especialistas sin espíritu, hombres de placer sin corazón, esa nada imagina haberse elevado a un nivel de humanidad nunca alcanzado hasta entonces".[7] Si el sistema se reanima, eso se producirá por la intervención de nuevos profetas o por una resurrección de la cultura pasada, por una invención o una reinvención que nada favorece dentro del sistema. La historia eliminará tal vez, junto con las falsas soluciones del problema humano, ciertas adquisiciones válidas, pero la historia no sitúa precisamente sus errores en un sistema total, no acumula las verdades sino que trabaja sobre un problema planteado confusamente y no está al abrigo de regresiones y de recaídas. Los proyectos se

[7] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, pág. 204.

transforman de tal modo durante el camino que las generaciones que hacen el balance, como no son aquellas que han instituido la experiencia, no logran recoger la enseñanza de los hechos. La fenomenología de Weber no es sistemática como la de Hegel, no logra un saber absoluto. La libertad del hombre y la contingencia de la historia excluyen definitivamente "la idea que el fin, de las ciencias de la cultura, aún alejado, pueda ser el de construir un sistema cerrado de conceptos en el cual la realidad sea cercada de acuerdo con un orden definitivo... y a partir del cual pueda en adelante ser deducida la ciencia. El curso del acontecimiento imprevisible que va al encuentro de la eternidad se transforma sin término. Los problemas de la cultura que conmueven a los hombres se plantean siempre de nuevo y bajo otros aspectos, y el campo cultural permanece variable por el hecho de que, en la corriente infinita de lo individual, recibe por nosotros un sentido y una significación y se convierte en individuo histórico, del mismo modo que son variables las relaciones de pensamiento bajo las cuales se lo considera y se lo sienta como objeto científico. Así, entonces, los principios de las ciencias de la cultura permanecerán cambiantes en el porvenir ilimitado mientras no suceda que una esclerosis de la vida del espíritu deshabitúe a la humanidad, como sucede en China, a plantear nuevos problemas a una vida inagotable. Un sistema de ciencias de la cultura, aunque se lo conciba en forma moderada como una eliminación sistemática y objetivamente válida de los problemas y de los dominios que considera, carecería de sentido. Una tentativa de ese género sólo puede amontonar confusamente los múltiples puntos de vista, específicos, heterogéneos y dispares bajo los cuales se nos presenta cada vez la realidad como "cultura", es decir, se torna significativa en lo que tiene de más particular".[8] Los conjuntos de inteligibles de la historia no rompen sus ataduras con la contingencia, y el movimiento por medio del cual la historia vuelve sobre sí misma para tratar de aprehenderse, de dominarse, de tornarse razón, carece también de garantía. La historia comporta hechos dialécticos, significaciones esbozadas; no es un razonamiento continuo; la historia como un interlocutor distraído, deja que se

[8] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, pág. 185.

desvíe el debate, se olvida en el camino los datos del problema. Las épocas históricas se dejan agrupar alrededor de una interrogación sobre la posibilidad del hombre, de la cual cada una de ellas proporciona su fórmula, y no alrededor de una solución inmanente cuya historia sería el acontecimiento.

*

Puesto que intenta volver a encontrar las elecciones fundamentales del pasado, la ciencia de Weber presenta una extensión metódica de su experiencia presente. ¿Pero esta experiencia y sus opciones prácticas han logrado obtener en pago algún beneficio de la comprehensión histórica? Pues sólo entonces habría reconciliado Weber la teoría y la práctica.

Weber no es revolucionario. A veces se le ocurre escribir que el marxismo es "el caso más importante de construcción de los tipos ideales" y que todos aquellos que han utilizado sus conceptos conocen cuán fructuosos resultan, pero a condición de que se considere como *sentido* lo que Marx describe como *fuerzas*. Pero esta trasposición no es compatible, para Weber, ni con la teoría ni con la práctica marxista. Como materialismo histórico, el marxismo es una explicación causal a través de la economía, y en su práctica revolucionaria Weber no ve aparecer nunca la elección fundamental del proletariado. De allí viene el hecho que, como se ha dicho, este gran espíritu juzgue los movimientos revolucionarios de los cuales es testigo en la Alemania posterior a 1918, como lo juzgaría un alemán de provincia. La sedición de Munich había colocado a la cabeza del gobierno revolucionario al más moralizador de sus estudiantes ("Dios, en su cólera, lo convirtió en hombre político"), dirá Weber al defenderlo frente al tribunal, en ocasión de la represión.[9] Weber se aferra a esos pequeños hechos verdaderos y nunca entrevé, en las revoluciones posteriores a 1917, una significación histórica nueva. Está contra la revolución porque para él no es una revolución, es decir, no es la creación de un conjunto histórico: en lo esencial la describe como una dictadura militar, y en lo

[9] Marianne Weber: *Max Weber, ein Lebensbild.*

restante la presenta como un carnaval de intelectuales disfrazados de políticos.

Weber es liberal. Pero, como lo hemos dicho al comienzo, es un liberal distinto del antiguo liberalismo. Raymond Aron escribe diciendo que su política es, como la de Alain, una "política del entendimiento". Pero con la única diferencia que de Alain a Weber el entendimiento aprendió a dudar de sí mismo. Alain recomendaba una política un poco estrecha: hacer todos los días lo justo y no ocuparse de las consecuencias. A esta sabiduría se le debilita la voz cada vez que se aproxima a una situación límite, y entonces el entendimiento se convierte, contra sus principios, ya en rebelión, ya en sumisión. En cambio Weber sabe perfectamente que el entendimiento sólo funciona con facilidad entre ciertos puntos críticos, y le confiere conscientemente como tarea la de mantener a la historia en aquella zona donde pueda escapar de las antinomias. No hace del entendimiento una instancia separada. En una historia de la que no estamos seguros que sea finalmente racional, el que escoge la verdad y la libertad no puede convencer de lo absurdo de sus posiciones a quienes han hecho otras elecciones, ni tampoco vanagloriarse de haberlos "superado". "El destino de una época cultural que ha probado el árbol del conocimiento es saber que no podemos descifrar el sentido del acontecimiento mundial por más que lo hayamos estudiado totalmente, sino que debemos estar en condiciones de crearlo por nosotros mismos, que las visiones del mundo no pueden resultar nunca del conocimiento de los hechos, y que de este modo los ideales más elevados, aquellos que nos mueven con mayor fuerza, sólo se juegan para siempre en un combate con los otros ideales, que son sagrados para otros hombres como los nuestros lo son para nosotros".[10]

El liberalismo de Weber no postula un empíreo político, no considera como absoluto el universo formal de la democracia, sino que admite que toda política es violencia y que también lo es a su manera, la política democrática. Su liberalismo es militante, hasta sufriente, heroico, es decir un liberalismo que reconoce el derecho de sus adversarios, que no consiente en odiarlos, que no elude confrontarse con ellos y para vencerlos

[10] *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, pág. 154.

sólo cuenta con sus propias contradicciones y con la discusión que las revela. No pretende poner fuera de la ley al nacionalismo, al comunismo y al pacifismo que sus propias ideas rechaza, no renuncia a comprenderlos. Él, que bajo el Imperio tomó partido contra la guerra submarina y a favor de una paz blanca, se declara solidario con el patriota que ultimó al primer ministro polaco que hizo su entrada en Dantzig. Combatió contra la izquierda pacifista, que convertía a Alemania en única responsable de la guerra y absolvía anticipadamente la ocupación extranjera porque, según pensaba, ese abuso de la autoacusación preparaba un nacionalismo violento para mañana. Pero testimonia a favor de sus estudiantes comprometidos en la propaganda pacifista. Él, que no cree en la revolución, declara su estima por Liebknecht y Rosa Luxemburgo, y dentro de la Universidad está contra las discriminaciones políticas: tal vez, dice, las opiniones anarquistas preparan a un sabio que logrará ver un aspecto de la historia que, sin ellas, permanecería ignorado. Él, que separa escrupulosamente de su enseñanza todo cuanto pueda servir a una causa o poner en evidencia su persona, está de acuerdo con el compromiso político de los profesores a condición de que se realice fuera de la cátedra, en ensayos que se ofrezcan a la discusión, en reuniones públicas donde el adversario pueda contestar, y que el soliloquio académico no sirva fraudulentamente para una propaganda... De este modo tiene en sus manos los dos extremos de la cadena. De este modo hace que marchen juntos la verdad y la decisión, el conocimiento y la lucha. Procede de este modo para que la libertad no se constituya nunca en el pundonor de una represión.[11]

¿Es algo más que un compromiso? ¿Logró unir, fuera de su persona, el sentido de la fuerza y el sentido de la libertad? ¿Ambos pueden ser satisfechos, como no sea por medio de la alternancia? Cuando quiso fundar sobre esas bases un partido político, Weber fue tan fácilmente eliminado, volvió tan prontamente a sus estudios, que nos vemos inclinados a pensar que no le interesaba demasiado, que sentía allí un obstáculo insalvable y que, en definitiva, un partido que no jugara de acuerdo

[11] Sobre todos estos puntos, véase Marianne Weber: *Max Weber, ein Lebensbild.*

con las reglas del juego sería una utopía. Sin embargo tal vez sólo este fracaso sea del hombre Weber, tal vez dejó intacta una sabiduría política que por lo menos esbozó una vez, aún cuando no haya sabido llevarla a la práctica. No se contentó con oponer los valores y la eficacia, el corazón y la responsabilidad. Intentó mostrar de qué modo es preciso superar la alternativa. El gusto por la violencia, dice, es una debilidad secreta, la ostentación de los buenos sentimientos una violencia secreta, las dos son una especie de histrionismo o de neurosis, y existe una *fuerza*, la del verdadero político, que está más allá de esos vértigos. Su secreto consiste en no tratar de buscar una imagen de sí mismo y de su vida. Puesto que ha tomado distancia frente a sí mismo y frente al éxito, no se complace en sus intenciones y menos aún acepta sin discusión el juicio de los demás. Puesto que su acción es una "obra", la devoción a una "cosa" (*Sache*) que crece fuera de sí, tiene un poder de atracción que siempre falta a las empresas de la vanidad. La "falta de distancia" ante sí mismo, ante las cosas y ante los demás es la enfermedad de los círculos académicos y de los intelectuales. En ellos la acción sólo es huida de sí mismos, un modo decadente del amor de sí. Por el contrario, habiendo aceptado de una buena vez "ser portador de la irracionalidad del mundo", el político se muestra paciente cuando es necesario e intratable cuando es necesario, es decir, cuando los límites del compromiso válido han sido alcanzados y cuando está en juego el sentido mismo de lo que hace. Precisamente porque el político no es el hombre de la moral del corazón, cuando dice no a los otros y a las cosas, este mismo no constituye una acción y es él quien colma los anhelos estériles de la política del corazón. "Cuando hoy en día, en la agitación del tiempo que creemos fecunda —pero la agitación no siempre es pasión verdadera— cuando de pronto, pues, vemos aparecer por todas partes a los políticos del corazón, que dicen: es el mundo el que es tonto y común, yo no lo soy, por lo tanto declino sobrellevar la responsabilidad de las consecuencias, entonces digo a menudo que es preciso observar primero el grado de equilibrio que se esconde detrás de esta moral del corazón, y tengo la impresión que en nueve casos sobre diez se trata de fanfarrones que no sienten realmente lo que están asumiendo y se complacen en aparentar sensaciones románticas.

Esto humanamente no me interesa mucho, y de ningún modo me subleva. Por el contrario, me subleva que un hombre maduro –poco importa que sea joven o viejo en años–, que se siente realmente y con toda su alma responsable de las consecuencias y que practica la moral de la responsabilidad, llegue a decir en cierto momento *aquí me detengo, no puedo hacer de otro modo.* Esto es algo humanamente puro y que sobrecoge. Pues esta situación debe reproducirse en cada uno de nosotros si no está interiormente muerto. Moral del corazón y moral de la responsabilidad no están en oposición absoluta, son complementarias y su unión sólo la logra el hombre de vocación política".[12]

Se dirá que ese talismán es muy poca cosa, que aquí no se trata solamente de moral, que una gran política prolonga la historia del tiempo y que ella debe por lo tanto dar la fórmula. Pero la objeción ignora tal vez aquello que Weber estableció como lo más cierto: si la historia tiene, no un sentido como tiene el río, sino sentido, si nos enseña, no la verdad sino los errores a evitar, si la práctica no se deduce de una filosofía dogmática de la historia, entonces no resulta superficial fundar una política sobre el análisis del hombre político. Después de todo, una vez dejadas de lado las leyendas oficiales, lo que torna importante una política no es la filosofía de la historia en la cual se inspira y que, en otras manos, sólo produciría convulsiones; es, por el contrario, la calidad humana que hace que esos jefes animen verdaderamente el aparato político, es la calidad humana la que hace que sus actos más personales pertenezcan a todos. Esta rara calidad es la que tanto eleva a Lenín y a Trotsky por encima de los otros autores de la revolución de 1917. El curso de las cosas sólo dice algo a quienes saben leerlo, y los principios de una filosofía de la historia son letra muerta mientras no se los recree en contacto con el presente. Pero, para tener éxito, es preciso poseer esta capacidad de vivir la historia de la cual habla Weber, y la verdad en política tal vez no sea más que este arte de inventar lo que luego ha de aparecer como exigido por el tiempo. Ciertamente, la política de Weber tendría necesidad de ser elaborada. No es por azar

[12] *Politik als Beruf*, pág. 66.



que el arte del político se encuentra aquí y falta allí. Podemos pensar que, más bien que una causa, es un síntoma de las "intenciones" de la historia. Podemos tratar de leer el presente con mayor atención que Weber, percibir "parentescos de elección" que se le han escapado. Pero lo que ha mostrado definitivamente es que una filosofía de la historia que no es una novela histórica, no rompe el círculo del saber y de la realidad, y que esa filosofía es más bien la meditación de ese círculo.

Hemos querido colocar a la cabeza de este estudio la tentativa de Weber porque en momentos en que los acontecimientos iban a poner al orden del día la dialéctica marxista, esa tentativa muestra bajo qué condiciones tiene seriedad una dialéctica histórica. Ha habido marxistas que lo han comprendido, y eran los mejores. Ha habido un marxismo riguroso y consecuente que también era una teoría de la comprensión histórica, de la *Vielseitigkeit,* de la elección creadora, y una filosofía interrogativa de la historia. Sólo a partir de Weber y a partir de ese marxismo weberiano es posible comprender las aventuras de la dialéctica desde hace treinta y cinco años.

Capítulo II

EL MARXISMO "OCCIDENTAL"

Los marxistas de comienzos del siglo XX se encuentran colocados frente a un problema que les es propio, pero que los restos del dogmatismo hegeliano ocultaron a Marx: ¿es posible superar el relativismo? ¿Es posible no sólo ignorarlo, sino superarlo verdaderamente, ir más lejos en el mismo sentido? Weber entrevió el camino: los tipos ideales, las significaciones que introducimos en nuestra imagen del pasado sólo nos alejarían de él si fuesen arbitrarias. Pero ellos mismos forman parte de la historia: la historia-ciencia, con sus métodos, sus idealizaciones, es un aspecto de la historia-realidad, de la racionalización capitalista. Nuestras ideas, nuestras significaciones, precisamente porque son relativas a nuestro tiempo tienen una verdad intrínseca, y las enseñaremos con la condición de que logremos situarlas en su contexto, que las comprendamos en lugar de solamente sobrellevarlas. Sólo podemos hablar de una metamorfosis del pasado por medio del conocimiento, porque medimos la diferencia que existe entre el pasado y ese conocimiento. La historia no sólo es un objeto que se halla frente a nosotros, lejos de nosotros, fuera de nuestro alcance, sino que también nos suscita a nosotros como sujetos. La toma de conciencia, verdadera o falsa, que efectuamos a través de nuestra historia no puede ser simple ilusión dado que también ella es un hecho histórico. Hay allí un mineral en bruto que es preciso trabajar, una verdad por extraer a condición de que superemos el relativismo y lo volvamos a colocar en la historia. La historia adquiere forma de acuerdo con nuestras categorías, pero nuestras categorías también se liberan de su parcialidad en contacto

con la historia. El viejo problema de las relaciones del sujeto y del objeto se transforma y se supera el relativismo desde que se los plantea en términos de historia, puesto que aquí el objeto está constituido por las huellas dejadas por otros sujetos, y porque el sujeto, el entendimiento histórico, tomado en el tejido de la historia es, por ese mismo hecho, capaz de autocrítica. Hay pues un vaivén del uno al otro que reduce tanto como se desee la diferencia entre el saber y la historia. Weber se detuvo en este camino. No lleva hasta el fin la relativización del relativismo. Weber siempre vuelve a considerar el círculo del presente y del pasado, de nuestra representación y de la historia real como un círculo vicioso, sigue dominado por la idea de una verdad sin condiciones y sin punto de vista y, frente a ese saber absoluto, a esa pura teoría, nuestro saber progresivo queda rebajado al rango de opinión, de simple apariencia. Pero una crítica más radical, el reconocimiento sin restricción de la historia como constituyendo el medio único de nuestros errores y de nuestras verificaciones ¿no nos permitirá tal vez reencontrar un absoluto en lo relativo?

Es el problema que Georg Lukacs le plantea a su maestro Weber.[1] No le reprocha el que haya sido demasiado relativista, sino demasiado poco relativista, y no haber llegado hasta "relativizar las nociones de sujeto y de objeto". Al hacerlo encontramos una especie de totalidad. Es verdad, no se puede hacer nada para que nuestro saber deje de ser parcial y partidario. Nunca se confundirá (si la palabra tiene algún sentido) con el en-sí de la historia. Nunca, podemos pues referirnos a la totalidad realizada, a la historia universal, como si no estuviésemos en ella, como si estuviese completamente extendida delante nuestro. La totalidad de la cual habla Lukacs es, según sus propios términos, la "totalidad de la empírea", no todos los seres posibles y actuales sino la reunión coherente de todos los hechos que conocemos. Cuando el sujeto se reconoce en la historia y reconoce la historia en sí mismo, no domina el todo como lo hace el filósofo hegeliano, pero al menos está comprometido en una

[1] Pensamos sobre todo en su libro de 1923: *Geschichte und Klassenbewusztsein.* En el capítulo siguiente se verá cómo queda todavía algo de esta posición hasta en sus más recientes ensayos.

tarea de totalización, sabe que ningún hecho histórico adquirirá para nosotros todo su sentido a no ser que haya estado relacionado a todos cuantos podemos conocer, a no ser que haya sido referido a título de momento dentro de una única empresa que los reúna, inscripto en una historia vertical que registre las tentativas que tenían un sentido, sus implicaciones y sus posibles consecuencias. Si aceptamos descifrar en la historia las elecciones fundamentales, no existe ninguna razón para que nos limitemos a intuiciones parciales y discontinuas. Lukacs acepta totalmente el análisis que Weber esbozó de la elección calvinista y del espíritu capitalista, y sólo quiere continuarlo: la elección calvinista exige ser confrontada con todas las otras y todas las elecciones exigen constituir juntas una sola acción, si queremos finalmente comprender cada una de ellas. La dialéctica constituye esta intuición continua, una lectura seguida de la historia efectiva, este hecho de restituir las asociaciones atormentadas, los interminables intercambios entre el sujeto y el objeto [2]: sólo hay un saber, que es el saber de nuestro mundo en devenir, y ese devenir engloba el saber mismo. Pero es el saber quien nos lo enseña: existe entonces un momento en el que el saber se vuelve hacia sus orígenes, retorna su propia génesis, se iguala como saber a lo que existió como acontecimiento, se reúne para totalizarse, tiende hacia la conciencia de sí. El mismo conjunto, bajo la primera relación, es historia; bajo la segunda, filosofía. La historia es la filosofía realizada, como la filosofía es historia formalizada, reducida a sus articulaciones internas, a su estructura inteligible.

Para Lukacs esta filosofía es, o debería ser, integral y sin dogma. Weber comprendía el materialismo como un ensayo de deducción de toda la cultura a partir de la economía. Para Lukacs se trata de una manera de expresar que las relaciones

[2] A pesar de Engels, Lukacs se niega a admitir de manera primordial una dialéctica de la naturaleza: la naturaleza ignora al sujeto. Pero el pasaje del sujeto al objeto y del objeto al sujeto constituye el motor de la dialéctica. Sólo existe una dialéctica de la naturaleza en un sentido secundario y derivado: la naturaleza que *nosotros* observamos ofrece hechos de acción recíproca y saltos cualitativos, pero como sucede con el movimiento en Zenon, esta dialéctica aborta: es una destrucción de los opuestos. Sólo son superados en la historia y en el hombre.

entre sí no constituyen una suma de actos o de decisiones personales, sino que pasan por las cosas: por los papeles anónimos, por las situaciones comunes, por las instituciones en las que los hombres se han proyectado, de tal modo que su suerte se juega desde entonces fuera de ellos. "A medida que... los intereses personales se tornan autónomos como intereses de clase, la conducta personal del individuo se reifica (*sich versachlichen*), se aliena (*entfremden*) necesariamente, y esa conducta subsiste sin el individuo como una... fuerza independiente".[3] En el siglo XIX en particular, por medio del desarrollo de la producción, "las fuerzas materiales se saturan de vida espiritual (*mit geistigem Leben ausgestattet werden*) y la existencia humana se entorpece (hasta convertirse) en una fuerza material",[4] (*zu einer materiellen Kraft Verdummt*). Este intercambio por medio del cual las cosas se convierten en personas y las personas en cosas, fundamenta la unidad de la historia y de la filosofía. Hace que todo problema sea histórico, pero que toda historia sea filosófica, puesto que las fuerzas son proyectos humanos convertidos en instituciones. El capital, dice Marx en un célebre texto, no es "una cosa, sino una relación entre personas mediatizadas por las cosas" (*nicht eine Sache, sondern ein durch Sachen vermitteltes gesellschaftiches Verhältnis zwischen Personen*).[5] El materialismo histórico no es la reducción de la historia a uno de sus sectores: es el enunciado de un parentesco entre la persona y lo exterior, entre el sujeto y el objeto que funda la alienación del sujeto en el objeto, y fundará, si se hace cambiar el sentido del movimiento, la reintegración del mundo al hombre.

La novedad de Marx consiste en tomar ese hecho como primitivo, mientras que en Hegel la alienación es todavía una operación del espíritu sobre sí mismo, y que está ya superada en el momento en que se manifiesta. Cuando Marx dice que ha puesto de pie a la dialéctica o que su dialéctica es "lo contrario" de la de Hegel, no puede tratarse sólo de una simple permuta del papel que juegan el espíritu y la "materia" de la historia como si la "materia" de la historia recibiera tal cual

[3] Marx, *Ideología alemana.*
[4] *La Revolution de 1848 et le Proletariat.*
[5] *Kapital,* I, 731.

las funciones que Hegel asignaba al espíritu. Es forzoso que la dialéctica al volverse material se entorpezca. En Marx el espíritu se hace cosa mientras que las cosas se saturan de espíritu, la trama de la historia es el devenir de las significaciones convertidas en fuerzas o instituciones. De allí que haya en Marx una inercia de la historia, y también, para dar término a la dialéctica, un llamado a la invención humana. Marx no puede, pues, referir e inscribir a cuenta de la materia la *misma* racionalidad que Hegel fundaba en el espíritu. El sentido de la historia aparece en lo que él llama la "materia humana", lugar anbiguo, donde la idea y la racionalidad no tienen por propio derecho la existencia que en Hegel debían al dogma de la totalidad como sistema acabado, y al dogma de la filosofía como posesión intelectual de ese sistema. Es verdad que Marx parece reivindicar a menudo para su propia crítica antidogmática la misma autoridad del saber absoluto de Hegel, diciendo por ejemplo que la razón "existió siempre, pero sólo que no existió bajo la forma de razón".[6] Pero ¿qué es una razón, que no tiene todavía la forma de razón? A menos de arrogarse para sí la conciencia filosófica sin residuo cuyo recurso le reprochaba a Hegel, ¿cómo podría Marx afirmar que la razón preexistía a sus manifestaciones y organizaba por sí misma el concurso de las circunstancias con las cuales se benefició su historia? El marxismo, piensa Lukacs, no puede tomar ese dogma racionalista por su cuenta. "La Astucia de la Razón será mitología sólo cuando la verdadera razón ha sido encontrada y se la haya mostrado realmente, concretamente. En ese caso llega a ser una explicación genial de las etapas de la historia que todavía no son conscientes. Pero sólo una vez que se alcanzó el estado de razón-que-se-ha-encontrado es como esas etapas pueden ser aprehendidas y apreciadas como etapas".[7] Al considerar su pasado el hombre encuentra retrospectivamente el sentido en el advenimiento de una racionalidad cuya ausencia no constituía simplemente una privación, sino un estado de verdadera no-razón y que, en el momento de aparecer sólo tiene derecho

[6] *"Nur nicht immer in der vernünftigen Form"*. Nachlass, I, 381, citado por Lukacs, pág. 32.

[7] Lukacs; *Geschichte und Klassenbewusztsein,* pág. 162.

a subordinarse aquello que la precede en la exacta medida en que la razón lo comprende como habiendo constituido su propia preparación. El marxismo disocia entonces a la racionalidad de la historia de toda idea de necesidad: la racionalidad no es necesaria ni en el sentido de la causalidad física, en la cual los antecedentes determinan los consecuentes, ni tampoco en el sentido de la necesidad del sistema, en la cual el todo precede y lleva a la existencia lo que se produce. Si la sociedad humana no toma conciencia del sentido de su historia y de sus contradicciones, todo cuanto puede decirse es que éstas se producirán cada vez más violentamente, por una especie de "mecánica" dialéctica".[8] En otros términos: sólo la dialéctica de las cosas torna cada vez más urgentes los problemas, y es la dialéctica total, aquella en que interviene el sujeto, la que puede encontrar una solución.[9] El marxismo no puede ocultar el *Weltgeist* en la materia; es preciso que justifique de otro modo el sentido de la historia y sólo puede hacerlo al concebir una selección histórica que elimine las realidades antinómicas del curso de la historia, pero por sí mismo, y sin la iniciativa de los hombres, no tiene el poder de suscitar un sistema coherente y homogéneo.

El marxismo así entendido debe ser una filosofía revolucionaria precisamente porque se niega a ser una filosofía dogmática de la historia. Dos momentos que se suceden perpetuamente en él, pero cada vez a un nivel superior, componían su movimiento en espiral: una lectura de la historia que hace aparecer en ella el sentido filosófico, y un retorno al presente que hace aparecer a la filosofía como historia.

*

Si el hombre de la sociedad capitalista se vuelve hacia sus orígenes, le parece asistir a la "realización de la sociedad" (*Vergesellschaftung der Gesellschaft*). Una sociedad pre-capitalista,

[8] Lukacs: *Geschichte und Klassenbewusztsein*, pág. 215.

[9] Lukacs esboza aquí una crítica marxista de la idea de progreso que estaría llena de enseñanzas para los marxistas contemporáneos, tan deshabituados a la dialéctica que la confunden a menudo con el optimismo burgués del progreso. La ideología del progreso, dice, es un artificio que consiste en repartir sobre un tiempo ilimitado una contradicción reducida

sea por ejemplo la sociedad de castas, se divide a sí misma en sectores que apenas pertenecen al mismo mundo social: los canales o los caminos que crea del uno al otro el proceso de producción, son obstruidos a cada instante por relaciones de prestigio, por bases tradicionales en bruto. Nunca se ejerce la función económica sin componentes religiosas, jurídicas o morales, para las cuales no existe ningún equivalente exacto en el lenguaje de la economía. No sólo se debe decir que esas sociedades ignoran su fundamento económico, como si estuviese allí y únicamente les faltara darse cuenta, o, dice Lukacs, como si la caída de los cuerpos estuviese presente antes de Galileo: es preciso decir que no están fundadas económicamente, como si lo que hemos llamado imaginación de la historia las instalara en un orden fantástico (en el cual, por supuesto, la miseria es muy real). El análisis económico no podría explicar los criterios esenciales al reparto de los privilegios, y si las relaciones de castas son observadas rigurosamente tanto por el explotado como por el explotador, es porque no pueden ser comprobadas mientras los hombres no se hayan concebido a sí mismos como siendo los participantes en una obra común de producción. Entre los fragmentos de la vida social que admiten una interpretación económica se intercalan, dice Lukacs, los "intermundos", ocupados por las relaciones de sangre o de sexo o del parentesco mítico. Esta sociedad, dice, no ha roto el "cordón umbilical" que la unía a la prehistoria o a la naturaleza, no se ha definido todavía como relación del hombre con el hombre. La sociedad capitalista, por el contrario, coloca a todos cuantos viven en ella bajo el común denominador del trabajo, y en ese sentido es homogénea: aún el salario y la explotación insertan a todos cuantos participan en un mercado único. Aquí pueden ser en principio reconocidos como tales los fantasmas, las ideologías; en el sistema mismo existen, se haya publicado o no, una distinción de la apariencia y de la realidad porque dentro de los límites de un Estado y aún dentro del conjunto del mundo capitalista existe verdaderamente un funcionamiento total bajo

primeramente al mínimo, y suponiendo que se resuelva por sí misma. El progreso disuelve en un proceso natural sin contornos el comienzo y el término en sentido histórico, oculta al hombre su propio papel.

los fenómenos locales; aquí los destinos pueden ser comparados porque existe verdaderamente un suelo común. Se puede concebir un balance, un cálculo de la totalidad social porque el sistema es deliberadamente racional, hace rendir más de lo que cuesta, y traduce todo cuanto consume y todo cuanto produce en el lenguaje universal del dinero. Al decir que el capitalismo es un "llegar-a-ser-sociedad de la sociedad" se enuncia, pues, una propiedad observable; no porque todas las otras sean sólo un esbozo de ésta: ellas son por sí mismas otra cosa, hemos dicho; la noción de pre-capitalismo bajo la cual las agrupamos es evidentemente egocéntrica; un conocimiento verdadero del "precapitalismo" exigiría volver a encontrarlo tal como ha sido vivido, tal como apareció ante sus propios ojos. Lo que se acaba de decir de él constituye más bien el punto de vista del capitalismo sobre aquello que lo precedió, y para llegar a poseer la verdad integral sería preciso superar los límites del presente capitalismo. Pero aunque sea parcial, este punto de vista sobre el pre-capitalismo tiene su base. La comparación, si bien no es exhaustiva, tampoco es falsa. La dirección del devenir que se ha jalonado de este modo no es una ficción. La estructura capitalista ha desplazado las estructuras pre-capitalistas: asistimos al trabajo histórico por medio del cual las corrientes de la producción imponen nuevos lineamientos, o desmantelan y destruyen las divisiones tradicionales. El movimiento se acelera mediante la violencia cuando el capitalismo constituido trata de apoderarse y de controlar las sociedades atrasadas. Nada permite decir que ese paso sea necesario, que el capitalismo se encuentre encerrado en el pre-capitalismo como si fuese su porvenir inevitable, ni que contenga eminentemente todo lo que lo ha precedido, ni tampoco que toda sociedad, para ir más allá del capitalismo, deba pasar inevitablemente por una fase capitalista: todas esas concepciones del desarrollo son mecánicas. Una concepción dialéctica exige solamente que entre el capitalismo, allí donde existe, y sus antecedentes, la relación sea la de una sociedad integrada con una sociedad menos integrada, y la fórmula *Vergesellschaftung der Gesellschaft* no dice más que eso.

Pero esta relación hace aparecer en seguida una significación filosófica del porvenir social que no le es, sin embargo,

trascendente. Decir que existe un "llegar-a-ser-sociedad de la sociedad" es decir que los hombres comienzan a existir unos para otros, que el todo social vuelve de su dispersión para totalizarse, que supera las divisiones y los tabúes hacia la transparencia, que se prepara algo así como un centro o un interior desde el cual va a ser posible pesarlo, que se reúne alrededor de un proyecto anónimo respecto del cual van a ser posibles los ensayos, los errores, los progresos y una historia, que la existencia en bruto, en fin, se transforma en su verdad y tiende hacia la significación. No se trata, naturalmente, de hacer nacer de la totalidad social una conciencia colectiva: la conciencia está presupuesta en esta descripción, y la sociedad no llegaría nunca a ser conciencia de sí, si no estuviese ya formada por sujetos concientes. Lo que queremos decir es que la conciencia de principio que se les reconoce inmediatamente a los hombres, encuentra en la estructuración realizada por la historia una complicidad que le permite llegar a ser conocimiento de lo social; que el "objeto" de su mirada, la sociedad, aparece delante suyo, se prepara —por decirlo así— para ser conocido al anudar con ella una relación decisiva. Existen distintas relaciones de la sociedad consigo misma, y esto es lo que nos prohibe colocar todas estas relaciones a la misma distancia de la conciencia bajo el pretexto de que todas son "objetos" suyos. Como un cuerpo vivo, en razón de su comportamiento está más cerca, por decirlo así, de la conciencia de lo que lo está una piedra, ciertas estructuras sociales constituyen la cuna del conocimiento de la sociedad y la conciencia clara encuentra en ellas su "origen". Pero aún cuando la interioridad, al aplicarse esta noción a una sociedad, deba entenderse en su sentido figurado, sucede también que esta metáfora es posible frente a la sociedad capitalista y no lo es frente a las sociedades pre-capitalistas, y basta esto para decir que la historia que produjo el capitalismo simboliza el surgimiento de una subjetividad. Hay sujetos y objetos, hay hombres y hay cosas, pero también hay un tercer orden, el de las relaciones entre los hombres inscriptas en los útiles o en los símbolos sociales, y esas relaciones tienen su desarrollo, su progreso y sus regresiones; en esta vida generalizada, tal como en la vida del individuo, hay semi-intenciones, fracasos o éxitos,

reacción del resultado sobre lo que se intenta, continuación o diversificación, y esto es lo que se llama historia.

Cuando se dice que el marxismo encuentra un sentido a la historia, no debemos comprender eso como una orientación irresistible hacia ciertos fines, sino como la inmanencia de un problema a la historia o como una interrogación en relación a los cuales todo cuanto ocurre a cada momento pueda ser clasificado, situado, apreciado como progreso o regresión, comparado con lo que ocurre en otros momentos, expresado en el mismo lenguaje, concebido como contribución a la misma tentativa, que puede por lo tanto, y en principio, darnos una enseñanza; para decirlo de una vez, *se acumula* con los otros resultados del pasado para constituir una sola totalidad significativa. El principio de la lógica de la historia no establece que todo problema planteado está resuelto por anticipado,[10] que la solución precede al problema, y que no existirían preguntas si la respuesta no preexistiera en alguna parte, como si la historia estuviese construida sobre ideas exactas. Más bien sería necesario formular negativamente este principio: no existe acontecimiento que no aporte un suplemento de precisión al problema permanente de saber qué es el hombre y su sociedad, que no ponga al orden del día ese problema, que no vuelva a plantear la paradoja de una sociedad de explotación basada sin embargo en el reconocimiento del hombre por el hombre. El "llegar-a-ser-sociedad de la sociedad" no quiere decir que el desarrollo de la historia está subordinado a una esencia eterna de la sociedad: quiere decir solamente que los momentos de ese llegar a ser se encadenan unos con otros, se responden entre sí, constituyen progresivamente un solo acontecimiento, que están entonces reunidas las condiciones negativas de una solución. Este sobrio principio no exige ni que la experiencia de las civilizaciones atrasadas sea totalmente superada por la nuestra (por el contrario, puede

[10] Marx dijo claramente que la sociedad no se plantea sino los problemas que puede resolver. Pero esta posibilidad no significa seguramente en su opinión una preexistencia de la solución al problema, puesto que por otra parte admitió que la historia puede fracasar. La solución es posible porque ningún destino se le opone o, como decía Max Weber, porque no existe lo irracional positivo. Pero una adversidad vaga, sin intención ni ley, puede hacerla abortar.

suceder, dice Lukacs, que en una época en que el aparato capitalista con sus obligaciones no esté constituido todavía, la cultura haya obtenido expresiones del mundo que conserven un "encanto eterno"), ni que los progresos obtenidos en las civilizaciones posteriores sea progreso absoluto. Para comenzar, sólo en la estructura de la totalidad existe progreso; la balanza de las cuentas históricas muestra que, hecha toda deducción, existe una relación del hombre al hombre que va en aumento, y esto no impide que, en lo inmediato, el mueble construido por un artesano hable más elocuentemente del hombre que los muebles construidos a máquina. Pero hay algo más: aún considerando la totalidad de una civilización, su progreso quedará como una adquisición sólo cuando sea seguido por otros progresos pues el progreso no puede mantenerse tal cual es. La acumulación o la "sedimentación" histórica no es un depósito o un residuo: por el solo hecho de que se haya producido un progreso, la situación ha cambiado y, para seguir siendo igual a sí mismo necesita hacer frente a los cambios que ha suscitado. Por el contrario, si lo adquirido se inmoviliza, está perdido. Todo progreso es, pues, relativo, en el sentido de que la misma inscripción histórica que lo instala en las cosas pone al orden del día la posibilidad de la decadencia. La revolución convertida en institución ya es decadencia si se cree realizada. En otras palabras: en una concepción concreta de la historia, en la que las ideas sólo son etapas de la dinámica social, cada progreso es ambiguo porque, habiendo sido adquirido en una situación de crisis, crea un estado del cual surgen los problemas que lo superan.

El sentido de la historia está amenazado entonces a cada paso y tiene necesidad de ser reinterpretado sin cesar. La corriente principal no se produce nunca sin contracorrientes ni torbellinos. Ni siquiera aparece dado como un hecho. Sólo se revela través de las asimetrías, de las sobrevivencias, de las diversificaciones y de las regresiones. Es comparable al sentido de las cosas percibidas, a esos relieves que toman forma únicamente desde cierto punto de vista y nunca excluyen definitivamente los otros modos de percepción. Antes que un sentido de la historia, existe más bien una eliminación de lo que carece del sentido. Apenas se insinúa en la historia una dirección del porvenir, esta dirección se encuentra ya comprometida, y única-

mente en forma retrospectiva puede afirmarse como un progreso: el progreso no estaba implicado en el pasado y lo único que puede decirse es que, si se trata de un verdadero progreso, se tomará los problemas que son inmanentes al pasado. La burguesía se constituyó en clase dirigente, pero el mismo desarrollo de su poder muestra que no se trata de una clase universal, sino que aísla en medio de la nueva sociedad a otra clase que no está integrada en ella y revela el conflicto que existe entre las exigencias inmanentes a la producción y las formas a las cuales la sociedad burguesa la obliga. "El límite del capitalismo es el capital mismo" (Marx). "Progresistas" cuando se los compara a quienes les han precedido, las formas capitalistas muy pronto se tornan regresivas o decadentes cuando se las confronta con las fuerzas productivas que el mismo capitalismo suscitó. Estas formas eran en un principio la proyección de la libertad humana; con la decadencia el producto se separa de la actividad productora y hasta se apodera de ella: la objetivación se convierte en reificación (*Verdinglichung*). En el período de transición es posible poner en duda la función histórica de tal o cual forma, y como por lo demás el paso hacia la decadencia no se efectúa en todos los sectores de la historia en el mismo momento, siempre será necesario un difícil análisis para determinar en un momento dado lo que la actualidad histórica ha conservado o ha perdido. En un sentido todo está justificado, todo ha sido verdad; en otro sentido todo es falso, irreal, y el mundo comenzará cuando se lo haya cambiado. La revolución es el momento en el que esas dos perspectivas se unen, en que una negación radical libera la verdad de todo el pasado y permite emprender la recuperación. ¿Pero, cuándo puede pensarse que el momento de la negación ha pasado ya, cuándo se puede comenzar la recuperación? Dentro de la revolución misma continúa el centelleo de lo verdadero y de lo falso. El porvenir que se dibuja en las cosas se encuentra tan poco acabado que es preciso que la conciencia termine de darle forma. La conciencia puede creer al encontrar en la historia su acta de nacimiento y su origen que está en manos de un guía: pero ahora es la conciencia la que debe guiar al guía. Estas dos relaciones: la primera, para la cual la conciencia es un producto de la historia, y la segunda para la cual la historia es un producto de la conciencia, deben ser man-

tenidas ambas. Marx las une al hacer de la conciencia, no el hogar del ser social ni tampoco el reflejo de un ser social exterior, sino un medio singular donde todo es falso y todo es verdadero, en que lo falso es verdadero en tanto que falso y lo verdadero falso en tanto que verdadero.

Pues éste es el sentido de la teoría de las ideologías de acuerdo con Lukacs. La mezcla de lo falso y de lo verdadero es inextricable ya en las ideologías de la ciencia: la concepción burguesa de la ciencia nos enseñó a pensar lo social como si fuese una segunda naturaleza, inauguró el estudio objetivo, del mismo modo que la producción capitalista abrió un inmenso campo de trabajo. Pero como las formas capitalistas de la producción terminan por paralizar las fuerzas productivas de las que han nacido, las "leyes naturales del orden social", separadas de la estructura histórica cuya expresión son, tomadas como los rasgos de un rostro eterno del universo, disfrazan el dinamismo profundo de la totalidad. Para superar el cientificismo sin salirse de la ciencia, para mantener el derecho relativo del pensamiento objetivo contra el objetivismo, para articular uno sobre otro el universo de la ciencia y el de la dialéctica, es necesario hacer una crítica difícil. La dificultad es mucho mayor frente a la literatura. Es preciso insistir en ello, pues lo que Lukacs quiere preservar con la teoría de las ideologías y de la literatura, sobre la cual casi no ha variado desde hace treinta años —y aquello a lo cual apuntan sus adversarios—, es un marxismo que incorpora la subjetividad a la historia sin hacer de ella un epifenómeno, es el meollo filosófico del marxismo, su valor cultural y finalmente su significación revolucionaria que, como lo veremos, es solidaria con esa subjetividad. Muchos marxistas se contentan con decir que la conciencia está por principio mistificada, y que por lo tanto la literatura es sospechosa. No se dan cuenta que si la conciencia estuviese separada absolutamente de la verdad ellos mismos estarían reducidos al silencio y que ningún pensamiento, ni siquiera el marxismo, podría pretender alcanzar la verdad. De nada sirve contestar que el marxismo es verdadero, y que es el único verdadero, como teoría de la clase que asciende pues por comenzar el marxismo y la teoría de lo social, como dice Lenin, fueron aportados a las clases obreras desde afuera, y esto quiere decir que la verdad puede existir

fuera del proletariado, e inversamente que todo cuanto viene del proletariado no es verdadero, pues el proletariado está contaminado por la burguesía en una sociedad en la que se encuentra reducido a la impotencia. Así entonces el marxismo tiene necesidad de una teoría del conocimiento que rinda cuenta de las mistificaciones sin prohibirle participar en la verdad, y Lukacs tendía hacia esta teoría en su libro de 1923. No se puede establecer, decía, "una oposición rígida entre lo verdadero y lo falso" [11], Hegel sólo puede integrar lo falso en la lógica de la historia a manera de verdad parcial, es decir, habiendo deducido aquello que precisamente lo torna falso. La síntesis en Hegel es entonces trascendente frente a los momentos que la preparan. En Marx, por el contrario, puesto que la dialéctica es la historia misma, es toda la experiencia del pasado, sin preparación filosófica, sin trasposición ni cortes, la que debe pasar al presente y al porvenir. "Lo falso es un momento de lo verdadero, al mismo tiempo como falso y no-falso".[12] Aún los fantasmas tienen un sentido y piden que se los descifre, porque se presentan siempre sobre el fondo de una relación vivida con la totalidad social, no son entonces opacas, aisladas, a la manera de las cosas mentales, sino que aportan con ellas, como las expresiones de los rostros o las del discurso, un sentido oculto que las desenmascara y sólo ocultan algo en la medida en que lo denuncian. Porque es la expresión del mundo vivido, dice aún hoy Lukacs [13], la literatura no expresa jamás los postulados de una sola clase sino su encuentro y, eventualmente, su colisión con las otras. La literatura es siempre, pues, el reflejo del todo, aún cuando la deforme la perspectiva de clase. Aún los prejuicios de Balzac lo ayudan a ver ciertos aspectos de su tiempo ante los cuales un espíritu más "avanzado" como el de Stendhal permanece insensible. Mientras el escritor tenga todavía un honor de escritor, es decir mientras dé una imagen del mundo que él vive, la obra, a través de la interpretación, toca siempre la verdad. Porque el artista se da la extraña tarea de objetivar una vida, con todas las ramificaciones que se extienden en el medio,

[11] Lukacs: *Geschichte und Klassenbewusztsein*, pág. 61.
[12] Lukacs: *Ibid.*, pág. 12.
[13] *Marx und Engels als Literaturhistoriker*, pág. 141, pág. 150.

la literatura no puede ser falsa sin más: la relación de sí mismo a sí mismo, la conciencia, es "subjetivamente algo justificado, comprehensible, y que debe ser comprendido a partir de la situación socio-histórica, para decirlo en otras palabras: la conciencia es conciencia "correcta" así como al mismo tiempo, objetivamente, no considera lo esencial del desarrollo social y es, de este modo, "falsa conciencia".[14] Decir que es "falsa conciencia" no significa sentar la tesis de una esencial "falsedad de la conciencia", por el contrario, significa decir que en ella algo le advierte que no va hasta el fondo de sí misma y le invita a rectificarse. Esta relación de principio con la verdad hace que la literatura del pasado pueda alimentar con sus modelos al presente: esa literatura sólo es mistificación en la decadencia; es entonces cuando la conciencia se convierte en ideología, en máscara, y en diversificación, porque renuncia a dominar la totalidad social y sólo puede servir para ocultarla. En el período de impulso del capitalismo la literatura permanecía siendo una expresión suficiente de todo lo humano. Tal vez hasta sea necesario decir que la gran literatura burguesa es el único modelo de que disponemos: en el otro campo, en la sociedad donde el proletario se emplea en suprimirse como clase, los escritores, decía Gorki, están rezagados respecto de los trabajadores, y sólo pueden ser los herederos infieles de la cultura burguesa. Si por otra parte se considera una sociedad sin clases al fin realizada, lo que ella produce no es una cultura "proletaria" sino una cultura que está más allá de las clases. Podemos preguntarnos entonces si por el momento es posible otra cultura fuera de la cultura burguesa, y en todo caso no tenemos otro ejemplo de una literatura de clase dirigente en la cual la expresión del mundo haya sido intentada enérgicamente, fuera de la que nos ofrece el capitalismo en su fase orgánica. Es por ello que Lukacs, todavía después de la guerra, les proponía como modelo a los escritores revolucionarios la obra de Goethe, Balzac, Stendhal... Pero desde el momento en que se admite que el hombre está abierto a la verdad porque mantiene una relación vivida con la totalidad, se define un orden de la expresión que no se confunde con el de la acción cotidiana. Las exigencias de la disciplina no

[14] *Geschichte und Klassenbewusztsein*, pág. 62.

podrían ser las mismas para los militantes que actúan a plazo inmediato y para el escritor que prepara los instrumentos de conocimiento válidos en principio por algún tiempo, tal vez para siempre. De este modo habría una acción política y una acción de cultura, que no siempre son paralelas y, al transportar a la última las consignas de la primera se convertiría a la cultura en una variedad de la propaganda. Es por esto que Lukacs defendía, todavía, hace algunos años, a los que ellos llamaban francotiradores, los escritores simpatizantes que se mantenían fuera del partido. No porque Lukacs nunca haya colocado a la literatura fuera de la historia, sino porque distinguía el "centro" y la "periferia" de la dialéctica histórica, el ritmo de la acción política y el de la cultura: los dos desarrollos son convergentes, pero la verdad no marcha aquí y allá con el mismo paso. Es el resultado de la doble relación que una filosofía integral admite entre el individuo y la totalidad histórica: la totalidad histórica actúa sobre nosotros, y nosotros ocupamos un determinado sitio en ella, estamos en cierto puesto, y le respondemos. Pero también la vivimos, hablamos de ella, nuestra experiencia desborda por todas partes nuestro puesto fijo. Estamos en ella, pero a su vez ella está totalmente en nosotros. Estas dos relaciones se encuentran unidas concretamente en cada vida. Nunca se confunden, pero sólo podrán constituir una unidad en una sociedad homogénea, en la que la situación no determinaría compulsivamente la vida, así como tampoco aprisiona la mirada. Todo marxismo que no constituya a la conciencia como un epifenómeno, cojea inevitablemente, a veces de un lado, a veces de otro.

*

Tal es la lectura filosófica de la historia según Lukacs. Como se ve, esta interpretación no considera los acontecimientos a vuelo de pájaro, no busca en ellos la justificación de un esquema preestablecido, sino que los interroga, los descifra verdaderamente y no les presta más sentido que el que ellos le exigen. Por una aparente paradoja fue precisamente este rigor y esta sobriedad la que se le reprochó del lado marxista, Lukacs rehabilitaba en principio a la conciencia más allá de las ideologías,

pero al mismo tiempo les negaba la posesión *a priori* de la totalidad: no pretendía agotar el análisis del pasado precapitalista, y la racionalidad de la historia era para él sólo una postulación de su desarrollo capitalista. La mayor parte de los marxistas hacen exactamente lo contrario: niegan en principio a la conciencia y se proporcionan sin manifestarlo la pendiente inteligible de la totalidad, descubierto tanto más fácilmente el sentido y la lógica de cada fase cuanto que las han presupuesto dogmáticamente. El raro mérito de Lukacs, lo que hace que su libro sea aún hoy un libro de filosofía, es precisamente el hecho de que la filosofía no estaba sobreentendida en ese libro como dogma, sino que era practicada, no servía para "preparar" la historia sino que era el encadenamiento mismo de la historia en una experiencia humana. La lectura filosófica de la historia permitía percibir con nitidez, detrás de la prosa de lo cotidiano, ese retomarse a sí mismo por sí mismo que constituye la definición de la subjetividad. Ese sentido filosófico permanecía unido a las articulaciones de la historia, era inseparable de ellas, y finalmente la operación de puesta en perspectiva filosófica tenía su lastre, su contraparte, en un hecho histórico: la existencia del proletariado. No cambiamos de dirección sino que profundizamos simplemente el análisis mostrando ahora que la filosofía es historia, como hace un momento mostrábamos que la historia era filosofía.

La lectura filosófica de la historia no es una simple aplicación de los conceptos de conciencia, de verdad y de totalidad, mal disfrazados bajo oropeles históricos; esta puesta en perspectiva se realiza en la historia misma por medio del proletariado. Al crear una clase expropiada, hombres que son mercancías, el capitalismo les impone que juzguen la mercancía de acuerdo con las relaciones humanas, torna evidente *a contrario* las "relaciones entre personas" que constituyen su realidad, pero que está disimulada por su propia decisión y aún ante sus propios ojos. No es el filósofo el que va a buscar en una concepción del "reino de la libertad" los criterios de un juicio del capitalismo, es el capitalismo el que suscita una clase de hombres que no pueden mantenerse en vida sin negar la condición de mercancía que les ha sido asignada. El proletario es la mercancía que se percibe como mercancía, y en el mismo momento en que lo

hace se distingue de ella, negando las leyes "eternas" de la economía política, descubriendo bajo las pretendidas "cosas" los "procesos" que disfrazan, la dinámica de la producción, el todo social como "producción y reproducción de sí mismo" [15]: el proletariado es una "intención de totalidad" o la "totalidad en intención" [16], "la visión correcta de la situación económica".[17] La realización de la sociedad que el capitalismo había esbozado, que había dejado en suspenso y a la que al fin había puesto trabas, esa realización es retomada por el proletariado porque el proletariado está, por su propia posición, "en el hogar de la *Vergesellschaftung*" [18], pues constituye el fracaso mismo de la intención capitalista. La función "revolucionaria" del capitalismo pasa entonces al proletariado. Y desde ese momento el proletariado *es* ese sentido filosófico de la historia que creíamos aportado por el filósofo, pues el proletariado es "el autoconocimiento del objeto" [19] (*Das Selbstbewusztsein des Gegenstandes*), proporciona esta identidad del sujeto y del objeto que la conciencia filosófica percibe abstractamente como aquello que constituye la condición de la verdad y el punto de Arquímedes de una filosofía de la historia. "Para esta clase, el conocimiento de sí significa al mismo tiempo un conocimiento correcto de toda la sociedad... en consecuencia... esta clase es al mismo tiempo sujeto y objeto del conocimiento".[20] "La verdad, que en el período de la 'prehistoria de la sociedad humana', de la lucha de clases, sólo puede tener como función fijar las diferentes posiciones posibles en ese momento frente a un mundo que no está pensado en su esencia (*unbegriffenen*) de acuerdo con las exigencias del dominio y de la lucha, que hasta entonces sólo podía tener una 'objetividad' relativa al punto de vista de cada clase y a las estructuras de objetos correspondientes, esa verdad adquiere un aspecto completamente distinto tan pronto como la humanidad define claramente el verdadero terreno de su vida (*ihren eigenen Lèbensgrund*) y por consiguiente la transfor-

15 *Geschichte und Klassenbewusztsein*, pág. 9.
16 *Geschichte und Klassenbewusztsein*, pág. 68
17 *Ibid.*, pág. 31.
18 *Ibid.*, pág. 55.
19 *Ibid.*, pág. 57.
20 *Ibid.*, pág. 14.

ma."[21] La "misión histórica del proletariado" que, en tanto negación absoluta de las clases, consiste en instituir una sociedad sin clases, es al mismo tiempo una misión filosófica que significa el advenimiento de la verdad. "Para el proletariado la verdad es el arma de la victoria, tanto más cuanto que es la verdad sin subterfugios."[22] No es, como en Weber, en la existencia del hombre de la cultura o del historiador donde primeramente se elabora la racionalidad y la verdad, sino que ese proceso se efectúa en el "objeto", en el proletariado. La historia misma da su propia interpretación al producir con el proletariado la conciencia de sí misma.

¿Pero qué se quiere decir al expresar que el proletariado es la verdad del todo histórico? Ya hemos encontrado anteriormente la pregunta y este falso dilema: o bien nos colocamos verdaderamente en la historia, y entonces cada realidad es plenamente lo que es, cada parte es un todo incomparable y ninguna puede reducirse a ser esbozo de lo que debía continuar, ninguna puede pretender ser como verdad lo que el pasado fue como esbozo. O bien se quiere una lógica de la historia y que ella sea una manifestación de la verdad, pero la lógica existe únicamente frente a una conciencia y sería preciso decir o bien que los proletarios conocen la totalidad de la historia, o bien que el proletariado es en sí (es decir, a nuestros ojos, no por sí mismo) una fuerza que tiende a realizar la verdadera sociedad. Pero la primera concepción es absurda. Marx y Lukacs no piensan colocar el conocimiento total de la historia en el proletariado y en la historia, bajo formas de pensamiento y de voluntad expresa, al modo de la existencia psíquica. El proletariado, en los términos en que lo define Lukacs, no constituye una totalidad sino en "intención"; en cuanto a Marx, acaso sea preciso citar una vez más la famosa frase: "Aquí no se trata de lo que tal o cual proletario, ni siquiera todo el proletariado, pueda a veces proponerse como objetivo; se trata de lo que *es*, de lo que históricamente se verá obligado a hacer conforme a este ser".[23] Pero entonces, aun cuando el marxismo y su filosofía de la

[21] *Ibid.*, págs. 206-207.
[22] *Geschichte und Klassenbewusztsein*, pág. 80.
[23] Marx: *La Santa Familia*, citado por Lukacs, pág. 86.

historia sólo sean el "secreto de la existencia" del proletariado, es un secreto que el proletariado no posee por sí mismo, y es el teórico quien lo descifra. ¿No significa acaso confesar que, por interpósita persona, también es el teórico quien da sentido a la historia al dar sentido a la existencia del proletariado? Puesto que el proletariado no es el sujeto de la historia, puesto que los proletarios no son "dioses" y que sólo reciben la misión histórica al convertirse en todo lo contrario, es decir en "objetos" o en "mercancías" ¿no será preciso entonces que, como en Hegel, el teórico o el filósofo sea el único sujeto auténtico de la historia, y la subjetividad no sea la última palabra de esta filosofía? Precisamente porque la misión histórica del proletariado es desmesurada, y porque debe como "clase universal", hacer cesar lo que constituyó el régimen constante de la historia antes de su llegada, es preciso que obre en él una negación ilimitada que lleva en sí mismo como clase. "El proletariado no se realiza sino en el momento en que se suprime y cuando engendra la sociedad sin clases al conducir hasta el fin su lucha de clase." [24] ¿Esto querrá decir que su función le impide existir como clase compacta y sólida? En la sociedad de clases el proletariado no lo es todavía completamente. Más tarde dejará de existir como clase distinta. En la total medida en que es, su ser consiste en un poder de supresión continua, y aún en su propia supresión. ¿No significa reconocer que históricamente es casi irreal, que existe sobre todo negativamente, es decir como idea en el pensamiento del filósofo? ¿Esto no equivale a confesar que ha sido imposible realizar la filosofía en la historia tal como lo deseaba Lukacs, luego de Marx?

Por el contrario, es aquí donde aparece para Lukacs lo esencial y lo más novedoso del marxismo. La dificultad sólo existe si el proletariado debe ser objeto o sujeto para el teórico. Esta alternativa es justamente la que Marx deja de lado al introducir un nuevo modo de existencia histórica y de sentido: la *praxis*, y todo cuanto decíamos más arriba sobre las relaciones del sujeto y del objeto en el marxismo, eran sólo una aproximación a la praxis. La conciencia de clase no es en el proletariado un estado de alma o de conocimiento, y sin embargo tampoco es

[24] Lukacs: *Geschichte und Klassenbewusztsein*, pág. 93.

una concepción del teórico, porque es una praxis, es decir algo menos que un sujeto y más que un objeto, es una existencia polarizada, una posibilidad que aparece en la situación del proletario, en la unión de las cosas y de su vida, en una palabra —Lukacs retoma aquí la expresión de Weber— una "posibilidad objetiva"...

Precisamente porque era nueva esta difícil noción ha sido mal comprendida. Es sin embargo la que hace que el marxismo sea otra filosofía, y no solamente una transposición materialista de Hegel. Engels decía al pasar: "La praxis, es decir la experiencia y la industria" [25] (*Die Praxis nämlichdas Experiment und die Industrie*), lo cual la define por su contacto con lo sensible o la técnica, y refiere la oposición de la *teoría* y de la *praxis* a la distinción vulgar de lo abstracto y de lo concreto. Si la praxis no fuese más que eso, no vemos cómo podría Marx ponerla en concurrencia con la contemplación como modo fundamental de nuestra relación con el mundo: la experiencia y la industria puestas en el lugar del pensamiento teórico constituirían un sensualismo o un pragmatismo, o, para decirlo en otros términos, la totalidad de la historia quedaría reducida a una de sus partes, pues la experiencia es una modalidad del conocimiento y la industria descansa, también ella, sobre un conocimiento teórico de la naturaleza. La experiencia y la industria no recubren esta "actividad revolucionaria crítico-práctica" que constituye la definición de la praxis en la primera de las *Tesis sobre Feuerbach*. Engels sólo ve lo que Marx llama "la vulgar y judaica forma fenomenal de la praxis". Sería preciso alcanzar, dice Lukacs, el sentido "dialéctico-filosófico" [26] que sería más o menos éste: el principio interior de actividad, el proyecto global que sostiene y anima las producciones y las acciones de una clase, que dibuja para ella una imagen del mundo y de sus tareas en ese mundo y que le asigna una historia teniendo en cuenta las condiciones exteriores.[27] Este proyecto no es el pro-

[25] Citado por Lukacs: *Geschichte und Klassenbewusztsein*, pág. 145.

[26] *Geschichte und Klassenbewusztsein*, pág. 145.

[27] En la reseña de la *Teoría del materialismo histórico* de Baukharin (*Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* de Grünberg, 1923, t. II), Lukacs muestra que, lejos de agotar la actividad

yecto de *alguien*, ni de algunos proletarios, ni de todos, ni de un teórico que se arrogaría el derecho de reconstituir la voluntad profunda del proletariado; no es una unidad cerrada, definitiva como el sentido de nuestros pensamientos; es el parentesco de una ideología, de una técnica, de un movimiento de fuerzas productivas, cada una de las cuales provoca el surgimiento de la otra y recibe su apoyo, cada una en su momento juega un papel directivo que nunca es exclusivo pues todas juntas producen una fase calificada del devenir social. La praxis como medio de estos intercambios, va mucho más allá de los pensamientos y de los sentimientos de los proletarios, y sin embargo, dice Lukacs, la praxis "no es una pura ficción"[28], un disfraz que el teórico hubiera inventado para presentar sus propias ideas sobre la historia; la praxis constituye la situación común de los proletarios, el sistema de lo que hacen en todos los órdenes de la acción, sistema elástico y deformable que admite toda suerte de diferencias individuales y aún de errores colectivos, pero que

---

histórica de una sociedad, la técnica deriva de ella. De la economía antigua a la Edad Media no es el cambio de la técnica lo que explica el cambio de los modos de trabajo, sino que por el contrario éste sólo es comprensible por la historia social. Con mayor precisión es necesario distinguir los resultados de una técnica (los de la técnica antigua eran a veces superiores a los de la Edad Media) y su principio (el de la economía de la Edad Media, sean cuales fueren sus resultados, representa un progreso, porque la racionalización se extiende a los modos de trabajo y porque la Edad Media renuncia al trabajo servil). El nuevo principio del trabajo libre, la desaparición de los recursos ilimitados del trabajo servil son los que obligan a las transformaciones técnicas de la Edad Media, del mismo modo que en la Antigüedad es la existencia de la mano de obra servil la que impedía el desarrollo de las corporaciones y de las profesiones y finalmente el de las ciudades. En cuanto al pasaje de la Edad Media al capitalismo, lo decisivo en esto no es el advenimiento de la manufactura, que es un cambio sólo cuantitativo, sino la división del trabajo, las relaciones de fuerza en la empresa, el advenimiento de un consumo de masas. La transformación técnica interviene cuando la "base técnica estrecha" de la manufactura "entra en contradicción con las necesidades de la producción que ella misma engendró" (Marx: *Kapital*, I, pág. 333, citado por Lukacs, *Ibid.*). La técnica realizada aparte sería un "principio fetichista trascendente frente al hombre" y el marxismo quiere por el contrario "reducir todos los fenómenos de la economía y de la 'sociología' a relaciones sociales del hombre con el hombre" (Lukacs: *Ibid.*).

[28] Lukacs: *Geschichte und Klassenbewusztsein*, pág. 88.

termina siempre por hacer sentir su peso. Por lo tanto es un vector, una solicitación, es la posibilidad de un estado, un principio de selección histórica, un esquema de existencia.

Se objetará aquí que la situación de los proletarios no les es común, que su conducta carece de lógica, que los datos de su vida no son convergentes, y finalmente que el proletariado sólo tiene unidad ante los ojos de un espectador exterior que domina la historia, puesto que por hipótesis los proletarios pueden equivocarse. Estas objeciones nos vuelven a colocar frente a la alternativa: o bien son sujetos de la historia, y en ese caso son "dioses", o bien es el teórico quien les supone una misión histórica, y entonces sólo son objetos de la historia. La respuesta de Marx sería que no existe superación *teórica* del dilema: frente a la conciencia que contempla siempre será necesario que el teórico ordene u obedezca, que sea objeto o sujeto y que, correlativamente, el proletariado obedezca u ordene, sea objeto o sujeto. Para la conciencia teórica no hay término medio entre la consulta democrática a los proletarios, que reduce la praxis proletaria a sus pensamientos y a sus sentimientos del momento y se remite a la "espontaneidad de las masas", y el cinismo burocrático que substituye al proletariado existente la idea que el teórico se hace de ellos. Pero en la práctica, existe una superación del dilema porque la praxis no está sujeta al postulado de la conciencia teórica, a la rivalidad de las conciencias. Para una filosofía de la praxis el conocimiento mismo no es más que la posesión intelectual de una significación, de un objeto mental, y los proletarios pueden ser los portadores del sentido de la historia sin que sea bajo la forma de un "yo pienso". Esta filosofía toma por tema no a las conciencias encerradas en su inmanencia natal, sino a los hombres que se explican unos con otros, aportando el uno su vida en contacto con los aparatos de opresión, el otro aportando informaciones de otra fuente sobre esta misma vida y una visión de la lucha total, es decir de sus formas políticas. Por medio de esta confrontación la teoría aparece como expresión rigurosa de lo que es vivido por los proletarios, y simultáneamente la vida de los proletarios se transpone en el registro de la lucha política. El marxismo evita la alternativa porque toma en consideración, no las conciencias ociosas, silenciosas y soberanas, sino el intercambio entre los obreros que

también son hombres que hablan, capaces pues de hacer suyas las visiones teóricas que se les proponen, y los teóricos, que también son hombres vivos y capaces de recoger en sus tesis lo que los otros están viviendo.

Cuando se fundamenta entonces la teoría marxista sobre la praxis del proletariado, no nos vemos conducidos por ello al mito "espontaneísta" o "primitivista" del "instinto revolucionario de las masas". El sentido profundo, filosófico, de la noción de praxis es de instalarnos en un orden que no es el del conocimiento sino de la comunicación, del intercambio, de la frecuentación. Hay una praxis proletaria que hace que la clase exista antes de ser conocida. La clase no está cerrada sobre sí misma, no se basta a sí misma, sino que admite y hasta solicita una elaboración crítica y sus rectificaciones. Esos controles se procuran por medio de una praxis de grado superior que está constituida, esta vez, por la vida del proletariado dentro del Partido. Esta praxis no es un reflejo de la primera, no está contenida en ella como una abreviatura, sino que arrastra a la clase obrera más allá de lo que ésta es inmediatamente, la expresa y, también aquí la expresión es creadora. Pero no es arbitraria: es preciso que el Partido aparezca como la expresión de la clase obrera haciéndose aceptar por ella. Es necesario que el funcionamiento del Partido pruebe en los hechos que más allá de la historia capitalista existe otra historia en la cual no se necesita elegir entre el papel de sujeto y el de objeto. El reconocimiento del Partido por el proletariado no es un juramento de fidelidad a las personas, sino que tiene como contraparte el reconocimiento del proletariado por el Partido, es decir, no por cierto la sumisión del Partido a las opiniones de los proletarios tal cual son, sino la finalidad estatutaria de hacerlos acceder a la vida política. Este intercambio, en el que nadie ordena y nadie obedece, está simbolizado por la vieja costumbre que establece que en un mitin los oradores unan sus aplausos a los que se les dirigen: es que no intervienen como personas y en las relaciones con quienes los escuchan aparece una verdad que no les pertenece y que pueden, que deben aplaudir. El Partido en el sentido comunista es esta comunicación, y tal concepción del Partido no es un corolario del marxismo sino que constituye su centro. A menos que se haga de él otro dogmatismo —y cómo

podría ser así, puesto que es imposible instalarse desde el comienzo en la certeza de sí de un sujeto universal—, el marxismo no dispone de una visión total de la historia universal, y toda su filosofía de la historia no es más que el desarrollo de las perspectivas parciales que adquiere sobre su pasado y sobre su presente un hombre situado en la historia y que trata de comprenderse. Esta filosofía de la historia sigue siendo hipotética hasta que encuentre en el proletariado existente y en su asentimiento la única garantía que le permitirá tener validez como ley del ser. El Partido es, pues, como un misterio de la razón: es ese lugar de la historia donde se comprende el *sentido que es*, donde el concepto se hace vida, y cualquier desviación que asimile las relaciones del Partido y de la clase obrera a la de los jefes y de las tropas, eludiendo la prueba que autentifica al marxismo, haría de él una "ideología". Entonces la historia-ciencia y la historia-realidad permanecerían separadas, el Partido no sería ya el laboratorio de la historia y el comienzo de una sociedad verdadera. Los grandes marxistas han sentido tan bien que los problemas de organización dirigen el valor de verdad del marxismo, que hasta han llegado a admitir que las tesis, por más fundamentadas que estén, no deben ser impuestas a los proletarios contra su autorización, porque su desautorización significa que el proletariado no está subjetivamente maduro para ellas, y por lo tanto que son prematuras y finalmente falsas. A sus defensores sólo les queda la posibilidad de explicarlas nuevamente cuando la pedagogía de los acontecimientos las haya vuelto convincentes. La conciencia de clase no es un saber absoluto del cual los proletarios serían milagrosamente sus depositarios; la conciencia de clase debe ser formada y corregida, pero sólo es válida una política que los proletarios aceptan. No se trata de confiar al proletariado la tarea de descifrar una coyuntura y la elaboración de las tesis y de la línea política. Ni siquiera se trata de traducirles continuamente a los proletarios, en lenguaje claro, el alcance revolucionario de sus acciones: a veces esto significaría hacerles sentir demasiado fuertemente el peso de las resistencias que deben vencer y que superarán a pesar de sí mismos, y en todo caso sería una advertencia para el adversario. El teórico marcha entonces adelante del proletariado, pero sólo a un paso de distancia, como decía Lenin, es

decir que las masas nunca son el simple medio de una gran política elaborada a sus espaldas. Arrastradas pero no manejadas, las masas aportan a la política del Partido el sello de la verdad.

¿En qué sentido empleamos esa palabra? No se trata de la verdad del realismo, de la correspondencia de la idea y de la cosa exterior, ya que la sociedad sin clases está por hacerse, no está hecha. La política debe ser inventada porque no está implícita en el proletariado existente, y porque además el proletariado debe ser convencido y no solamente consultado. La política revolucionaria no puede economizar ese momento en el cual arriesga un paso hacia lo desconocido. Su misma definición es ir hacia lo desconocido, puesto que quiere poner al proletariado en el poder como negación del capitalismo y superación de sí mismo. La verdad del marxismo no es, pues, la verdad que se presta a las ciencias de la naturaleza, la semejanza de una idea y de un "ideal" exterior[29], es más bien una *no-falsedad*, el máximo de garantía contra el error que los hombres pueden pedir y procurar. Los teóricos y los proletarios tienen que realizar una historia en la que ya están; son por lo tanto, al mismo tiempo, sujetos y objetos de su empresa, y esto les crea una posibilidad simultánea de comprender la historia, de encontrar en ella una verdad, y de equivocarse sobre su sentido, que está en proceso de creación. Diremos entonces que estamos en la verdad cuando

[29] En su reseña ya citada del libro de Bukharin, Lukacs reprocha al autor el haber arriesgado el juicio de que los acontecimientos y la velocidad de los procesos históricos no son previsibles porque no poseemos "todavía" el conocimiento de sus leyes cuantitativas. Para Lukacs la diferencia de la historia y de la naturaleza no es solamente ésa, que sería totalmente subjetiva: la diferencia es objetiva y cualitativa. En las situaciones sociales no hay más que "tendencias" y esto sucede no porque carezcamos de un conocimiento suficiente, sino porque ese modo de existencia es esencial al acontecimiento humano. Como lo dijo también en *Geschichte und Klassenbewusztsein*, la historia no es "exacta". Sólo existen ciencias exactas allí donde el objeto está formado por elementos constantes, lo que no es el caso de la historia, al menos si la historia debe poder ser transformada por medio de una praxis revolucionaria (*ibid.*, pág. 18).

no hay desacuerdo entre los teóricos y los proletarios, cuando la idea política no es acusada por los hechos conocidos, sin que se pueda afirmar nunca que no lo ha de ser por otros hechos futuros. La verdad misma es concebida entonces como un proceso de verificación indefinida, y el marxismo es al mismo tiempo una filosofía de la violencia y una filosofía sin dogmatismo: la violencia es necesaria precisamente porque no existe una verdad última del mundo contemplado, no puede por lo tanto prevalerse de una verdad absoluta. Es cierto que la violencia toma el aspecto de un dogma en la acción del período revolucionario. Pero entre un nuevo dogmatismo y una política que pone en el poder la autocrítica generalizada subsiste una diferencia que a la larga se hace notar. La *Stimmung* de Lukacs y, según creemos, del marxismo, es pues la convicción de estar, no en la verdad, sino en el umbral de la verdad, que está al mismo tiempo muy próxima, indicada por todo el pasado y todo el presente, y a una distancia infinita de un porvenir que está por hacerse.

*

Hemos visto cómo la historia traza un itinerario filosófico que sólo encuentra su término en nosotros, por nuestra decisión; hemos visto cómo el sujeto encuentra su certeza en la adhesión a una fuerza histórica en la cual se reencuentra porque esta fuerza constituye el poder de un principio de negatividad y de autocrítica. Este cruce del acontecimiento y del sentido es para Lukacs lo esencial del marxismo como filosofía dialéctica. Josef Revai, uno de sus compañeros de lucha que saludaba a su libro como un acontecimiento [30], y que se ha convertido ahora en su

[30] El libro de Lukacs, dice, es "la primera tentativa para tornar consciente lo que existe de hegeliano en Marx, la dialéctica. Por la profundidad, por la riqueza de contenido, por el arte de poner a prueba las proposiciones generales, en apariencia puramente filosóficas, sobre problemas concretos y particulares, el libro es muy superior a las obras que hasta ahora han considerado las bases filosóficas del marxismo como problema especial. Además constituye la primera tentativa para tratar la historia de la filosofía en términos de materialismo histórico y, desde el punto de vista puramente filosófico, la primera superación notable de-

principal acusador, sugería llegar hasta proponer una especie de irracionalismo marxista. Lukacs, por su parte, realiza el programa de Marx: destruir la filosofía especulativa, pero realizándola. El problema de la cosa en sí, decía Revai, reaparece en la filosofía de la historia bajo la forma de un distanciamiento entre la historia efectiva y la imagen que nos hacemos de ella. "El sujeto-objeto idéntico de la sociedad capitalista, le decía Revai a Lukacs, no es identificable con el sujeto único de toda la historia, que sólo es sentado como correlativo y no puede encarnarse en lo concreto... El proletariado moderno, que lucha por el comunismo, de ningún modo es el sujeto de la sociedad antigua o de la sociedad feudal. El proletariado comprende esas épocas como si fuesen su propio pasado, como grados que lo conducen a sí mismo, por lo tanto no es el sujeto de esas sociedades." [31] El proletariado "proyecta" en el pasado un sujeto que totaliza la experiencia, y sin duda también "proyecta" en el porvenir vacío un sujeto que concentra el sentido. "Mitología conceptual" bien fundada, pero mitología al fin, puesto que el proletariado no puede penetrar verdaderamente en un pasado precapitalista y un futuro postcapitalista que lo superan. El proletariado no realiza la identificación del sujeto y de la historia, no es más que el "portador" [32] de un mito que la representa como deseable. Este complemento propuesto por Revai reducía a nada el esfuerzo filosófico de Lukacs: pues en el caso en que el proletariado no fuese más que el portador de un mito, aun cuando el filósofo juzgue que ese mito está bien fundado, es porque el proletariado lo decide así en su profunda sabiduría o en su audacia sin medida que se convierten así en instancias últimas: entonces el movimiento histórico que pone en el poder al proletariado ya no es más la sustancia filosófica, carece de ese privilegio, pero también carece de ese deber, que consiste en ser la realización de la verdadera sociedad y de la verdad. El esfuerzo de Lukacs consistía precisamente en mostrar que el

---

una filosofía que se esclerotiza en teoría del conocimiento" (*Archiv für Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* publicado por Grünberg, t. I, 1923, págs. 227-236.

[31] Revai, artículo citado, págs. 235-236.

[32] *Ibid.*, pág. 235.

proletariado empírico, superado por la riqueza de una historia que no puede se la represente como fue ni como será, conserva sin embargo una totalidad implícita, es en sí el sujeto universal que no llegará a ser para sí más que por el desarrollo indefinido de la sociedad sin clases, porque el proletariado es autocrítica y superación de sí mismo. Lo esencial del pensamiento de Lukacs consistía en poner ese sentido total de la historia, al ras de la condición de los proletarios, en un proceso comprobable, verificable, sin transfondos ocultos y no ya en un mítico "espíritu del mundo". Marx, como lo hacía notar Revai, "introdujo el porvenir en el dominio de la dialéctica revolucionaria, no como posición de un objetivo o de un fin, sino como una realidad actuante que habita el presente y lo determina".[33] Este asidero sobre el porvenir, como también sobre el pasado, que debe ser develado tal como fue, Lukacs lo veía garantizado en el proletariado, porque el proletariado es el trabajo de la negatividad. Si el proletariado no es más que el portador de mitos toda la empresa revolucionaria está amenazada.

Pues para Lukacs ese sentido no está definido totalmente por ningún objetivo particular, ni siquiera aquellos que día a día se propone la política revolucionaria, ni siquiera por la ideología que esta política difunde: el sentido de la revolución consiste en ser revolución, es decir crítica universal y en particular crítica de sí misma. Lo propio del materialismo histórico, decía, consiste en poder aplicarse sobre sí mismo, es decir considerar cada una de sus formulaciones, como provisorio y relativo a una fase del desarrollo, y encaminarse entonces por repetidas depuraciones hacia una verdad que está siempre por venir. Sea por ejemplo la ideología del materialismo histórico: cuando las bases de la sociedad capitalista son destruidas y el proletariado toma el poder, decía Lukacs, la doctrina "cambia de función". Antes la doctrina había sido formulada para desacreditar las ideologías burguesas, aún cuando éstas contenían algo de verdadero, develando los intereses que defendían. Era pues una de las armas del proletariado en lucha. Cuando el proletariado dirige la lucha desde arriba, cuando la gestión de la economía

[33] Revai, artículo citado, pág. 233.

comienza a obedecer a sus exigencias y a seguir normas humanas, el desarrollo de la producción se acompaña inevitablemente de una regresión de sus ideologías, aún de aquellas que había utilizado el proletariado en un comienzo, y de un desarrollo del verdadero saber. La solidaridad de la "materia" y del espíritu que, en la fase capitalista de la historia, significaba la decadencia de un saber que no expresa ya la totalidad social y sólo sirve para ocultarla, significa ahora una liberación del saber tanto como de la producción. Entonces el materialismo histórico debe reconocer cuánto había de puramente polémico en las representaciones de la historia con las cuales se habría conformado, y desarrollarse como un verdadero saber tal como la sociedad se desarrolla en una sociedad sin clases. Y Lukacs invitaba a los sociólogos de su país a redescubrir el pasado precapitalista en toda su riqueza más allá de los esquemas explicativos de Engels.[34]

El devenir de la verdad, centro de la historia, concede al marxismo el valor de una filosofía estricta, y lo distingue de toda especie de psicologismo y de historicismo. Respecto de este punto Lukacs piensa que cabe reconsiderar la vaga divisa del humanismo. Es preciso tornar dialéctico el concepto del hombre mismo, y si por hombre se comprendía una naturaleza o atributos positivos, Lukacs no aceptaría este ídolo como tampoco aceptaba los otros. Ya hemos visto: si se penetra bastante profundamente en el relativismo se encuentra en él la superación del relativismo, y esa superación es la que dejaría de existir si se erigiera lo relativo en absoluto. El hombre no es la medida de todas las cosas, si es verdad que el hombre es una especie, o también un psiquismo provisto de un determinado número de principios, o un querer incondicional: "La medida, dice Lukacs, debe ser medida a su vez" [35] y sólo puede serlo por la verdad. Bajo el mito de la reminiscencia platónica [36] se encuentra la concepción, siempre válida, de que la verdad es de otro tipo

[34] Cf. *Der Funktionswechsel des Historischen Materialismus dans Geschichte und Klassenbewusztsein*, págs. 229 y siguientes.

[35] *Geschichte und Klassenbewusztsein*, pág. 201.

[36] *Ibid.*, pág. 220.

que la positividad del ser, que está en otra parte, que debe ser hecha. "El criterio de la corrección del pensamiento es, sin duda, la realidad. Pero la realidad no es, sino que deviene, y no sin la colaboración del pensamiento" [37] (*Nicht ohne Zutun des Denkens*): "El criterio de la verdad está en la aprehensión de la realidad, de ningún modo se confunde con el ser impírico, que existe de hecho. Esta realidad no es, deviene... Si el porvenir que debe ser realizado, el porvenir que todavía no nació, lo que de nuevo existe en las tendencias históricas que se realizan con nuestra ayuda consciente, si en esto consiste la verdad del devenir, la idea de un pensamiento-reflejo aparece absolutamente desprovista de sentido." [38] Lo que le inquieta a Lukacs en el humanismo es el hecho de que nos ofrezca un ser dado para que lo admiremos. Poner al hombre en el lugar de Dios significa desplazar lo absoluto, trasladarlo, "negarlo abtractamente".[39] Se trata de fluidificarlo, expandirlo por la historia, "comprenderlo" como proceso.

Nada está entonces más lejos de la prosa positivista que el marxismo: el pensamiento dialéctico, al sacar siempre de cada fenómeno una verdad que lo supera, despierta en cada momento nuestra sorpresa frente al mundo y frente a la historia. Esta "filosofía de la historia" no nos da totalmente las llaves de la historia sino que la restituye como un permanente interrogante, no nos da tanto una cierta verdad, oculta detrás de la historia empírica, sino que nos presenta la historia empírica como genealogía de la verdad. Es muy superficial decir que el marxismo nos devela el sentido de la historia: nos vuelve solidarios de nuestro tiempo y, de sus parcialidades; no nos describe el porvenir, no nos hace cesar en nuestra interrogación sino que, por el contrario, la profundiza. Nos muestra al presente trabajando por una autocrítica, un poder de negación y de superación cuyo delegado histórico es el proletariado. Max Weber terminaba por ver en nuestra inserción histórica una iniciación al universo de la cultura, y por su intermedio a todos los tiempos. Para Lukacs no es solamente el pensamiento del historiador o del teólogo

[37] *Geschichte und Klassenbewusztsein*, pág. 223.
[38] *Ibid.*
[39] *Ibid.*, pág. 206.

quien realiza esa obra, es una clase que transforma así lo particular en universal. Pero tanto en él como en Weber el saber está enraizado en la existencia, donde también encuentra sus límites. La dialéctica es el camino profundo de esta contradicción, la serie de progresos que ha realizado. Una historia que se hace y que sin embargo está por hacerse, un sentido que nunca es carencia de sentido, sino que siempre debe ser rectificado, retomado, mantenido contra el azar, un saber que ningún irracional positivo limita pero que sin embargo no contiene actualmente la totalidad de lo real consumado y que debe ser consumado, y cuyo poder de exhaustividad debe ser probado por el hecho, una historia-realidad que es juez o criterio de todos nuestros pensamientos pero que en sí misma sólo es el advenimiento de la conciencia, de tal modo que no tenemos que obedecerle pasivamente, sino que debemos pensarla según nuestras fuerzas; esas relaciones reversibles prueban que el marxismo, cuando traza su perspectiva sobre el proletariado, traza su perspectiva sobre un principio de duda y negación universal y profundiza la interrogación humana en lugar de hacerla cesar.

*

Si hemos emprendido la tarea de retrazar la tentativa de Lukacs —muy libremente e insistiendo sobre lo que en él solo estaba indicado—, no es porque quede algo de esa tentativa en el marxismo actual, ni siquiera porque sea una de esas verdades que pierden su inscripción histórica por casualidad: por el contrario se verá que hay algo de fundado en las resistencias que encontró. Pero era necesario recordar ese ensayo alegre y vigoroso en el que reviven la juventud de la revolución y del marxismo, para poder medir al comunismo de hoy, para sentir a qué renunció, a qué se resignó. Al mantenerse de este modo en las superestructuras, al investigar cómo el comunismo concibe teóricamente las relaciones del sujeto y de la historia, claro está que sólo observamos la historia política a vuelo de pájaro, pero aparece con incomparable nitidez un cierto sentido de la evolución. La historia intelectual del comunismo, aún y sobre todo para un marxista, no es indiferente: es uno de los detectores de la realidad comunista. Y tal vez finalmente el "rodeo" por medio

de la filosofía resulta menos conjetural que un análisis político, social o económico, los cuales, en la ausencia de informaciones suficientes, a menudo sólo son construcciones disfrazadas. Tratemos, pues, de plantear de nuevo el problema comunista colocando frente al ensayo de Lukacs la filosofía ortodoxa que han preferido a la suya.

Capítulo III

"PRAVDA"

La tentativa de Lukacs fue muy mal recibida por la ortodoxia.[1] Los "marxistas-leninistas" en particular consideraron inmediatamente como una revisión y una crítica del marxismo un libro que sólo quería desarrollar la dialéctica marxista.[2] El *Pravda* del 25 de julio de 1924 reunió en la misma reprobación a Lukacs, Korsch, Fogarasi y Revai, y les opuso lo que ella llama el *a b c* de la filosofía marxista, a saber: la definición de la verdad como "acuerdo de la representación con los objetos que se encuentran fuera de ella", es decir, ese marxismo vulgar en el cual Lukacs veía más bien un producto de la reificación capitalista. Lukacs chocaba aquí con *Materialismo y Empiriocriticismo* que se estaba convirtiendo en la declaración de principios del marxismo ruso. Sus adversarios no se equivocaban al oponer como inconciliables las ideas filosóficas de Lenin y las que ellos mismos llaman, dice Korsch, el "marxismo occidental". Lenin había escrito su libro para refirmar que el materialismo dialéctico es un materialismo, que supone un esquema material del

1 Como lo señala Karl Korsch (*Marxismus und Philosophie*, 2ª edición, Leipzig, Hirschfeld Verlag, 1930), fue mal recibido tanto por la ortodoxia social-demócrata como por el Partido Comunista ruso. A la condena de las tesis de Lukacs por parte de Zinovieff, entonces presidente de la Internacional comunista (*Internationale Presskorrespondenz*, año IV, 1924) responde la condena por parte de Kautsky (*Die Gesellschaft*, junio 1924). El cientificismo, el objetivismo, la idolatría de las ciencias de la naturaleza son iguales de ambos lados. Sería interesante, dice Korsch, investigar por qué.

2 Cf. Deborin: *Lukacs und seine Kritik des Marxismus*, en Arbeiterliteratur, Viena, Verlag für Literatur und Politik, 1924.

conocimiento (a pesar de lo que la dialéctica pueda agregar a esas premisas). Al repetir que el pensamiento es un producto del cerebro y, a través del cerebro de la realidad exterior, al retomar la vieja alegoría de las ideas-imágenes, Lenin pensaba instalar sólidamente la dialéctica en las cosas, olvidando que un efecto no se asemeja a su causa y que, el conocimiento como efecto de las cosas, se encuentra por principio más acá de su objeto y solamente alcanza al doble interno. Significaba anular todo cuanto se dijo del conocimiento desde Epicuro, y el problema mismo de Lenin —lo que llama la "cuestión gnoseológica de la relación entre el ser y el pensamiento"—, restauraba la teoría del conocimiento prehegeliana. Hegel había podido mostrar claramente que en una filosofía de la historia el problema del conocimiento está superado, porque ya no pueden ser un problema las relaciones atemporales entre el ser y el pensamiento, sino sólo las relaciones del hombre con su historia o también del presente con el porvenir y con el pasado; esto era para Lenin letra muerta y, como lo señala Korsch, en ninguna parte de las 370 páginas del libro de Lenin vuelve a colocar al conocimiento en medio de las otras ideologías, ni busca un criterio interno para distinguirlas, y no se pregunta por qué milagro el conocimiento mantiene con un objeto suprahistórico una relación que se substrae a la historia.[3] Este nuevo dogmatismo, que pone al sujeto que conoce fuera del tejido de la historia y le da acceso al ser absoluto, lo absuelve del deber de autocrítica, dispensa al marxismo de aplicar a sí mismo sus propios principios, instala en una positividad masiva al pensamiento dialéctico que la rechazaba por su movimiento propio.

Es verdad que constituye un problema saber si el mismo Lenin acordaba a su libro mayor valor que el de ser un punto de apoyo político. Marx y Engels, dice, han querido sobre todo

[3] Del mismo modo M. H. Lefebvre escribe categóricamente: "Los descubrimientos físicos... no son superestructuras de la sociedad burguesa: son conocimientos" (*La Pensée, Lenin Philosophe*, textos introductorios al coloquio organizados por *La Pensée* el 1º de marzo de 1954) y J. Desanti se escandaliza cuando se coloca a la nebulosa de Laplace en el "mundo cultural" — sin explicarles a sus lectores cómo la determinación histórica se detiene respetuosamente ante las puertas de la ciencia.

preservar al materialismo de las simplificaciones [4], porque ellos intervenían en un momento en que el materialismo era una idea recibida por los intelectuales de vanguardia. Si Lenin retorna al *a b c* del "materialismo" o a sus "verdades primeras", tal vez no sea más que una actitud circunstancial. Se trataría de un recodo de la política de la cultura antes que de una formulación filosófica rigurosa. Que Lenin haya admitido en filosofía la táctica, y que la haya distinguido de la investigación, fue probado por una carta a Gorki [5], donde reclama el derecho, como hombre de partido, a tomar posición contra las doctrinas "peligrosas", al mismo tiempo que le propone a Gorki un pacto de neutralidad en lo que respecta al empiriocriticismo, que no justifica, dice, una lucha de fracción. "Un partido debe contener en su unidad toda una gradación de matices, cuyos extremos hasta pueden ser absolutamente opuestos." [6] El hecho es que después de *Materialismo y Empiriocriticismo* Lenin volvió a Hegel; en 1922 dio la consigna del "estudio sistemático" de la dialéctica de Hegel [7], y no es posible pensar que esta mediación de Hegel podría dejar intacta la "gnoseología" sumaria de *Materialismo y Empiriocriticismo.* Habría querido pues, en ese trabajo, dar una ideología simple y eficaz a un país que no había pasado por todas las fases históricas del capitalismo a la occidental; la dialéctica, la autocrítica del materialismo quedaban para más tarde.[8] Tanto en esto como en todas las cosas, el comunismo posterior a Lenin habría estabilizado, solidificado, transformado en institución y desnaturalizado aquello que a los ojos de Lenin sólo era una fase en un desarrollo vivo. Sin embargo, esto no resuelve la cuestión. Pues aún cuando en *Materialismo y Empiriocriticismo* sólo se trate de una táctica filosófica,

[4] Evitar "que sean olvidados los frutos válidos de los sistemas idealistas, la dialéctica hegeliana, verdadera perla que... Büchner Dühring y Cía.... no sabían extraer del estiércol del idealismo absoluto" (*Materialismo y Empiriocriticismo*, Éditions Sociales, París, pág. 219).

[5] 24 de marzo de 1908.

[6] Lenin: *Pages choisies*, París, édition Pascal, 1937, t. II, pág. 329.

[7] "Debemos organizar un estudio sistemático, dirigido desde el punto de vista materialista, de la dialéctica de Hegel".

[8] Los dos dominios ni siquiera son distinguidos: Marx habla, a propósito de Darwin, de una "historia de la naturaleza".

es preciso también que, como en toda táctica, ésta sea compatible con la estrategia a la cual sirve: pero no vemos cómo una gnoseología prehegeliana y aún prekantiana podría servir como introducción a la dialéctica marxista. Una táctica sin principios, en cualquier terreno pero especialmente en filosofía es una confesión de irracionalidad y esa excesiva familiaridad con la verdad, esta utilización de expedientes en filosofía debe ocultar una dificultad interior al pensamiento marxista.

Y efectivamente, encontraremos en Marx la misma discordancia del realismo ingenuo y de la inspiración dialéctica. Pues Marx comienza por el pensamiento dialéctico: éste se encuentra íntegramente en el célebre principio de que no se puede destruir la filosofía sin realizarla. Realizarla es recoger toda la herencia del radicalismo filosófico, amén por lo tanto del radicalismo cartesiano y kantiano, para incorporarlo a la praxis marxista y volver a encontrarlo en ella liberado del formalismo y de la abstracción, por lo tanto es querer que lo subjetivo pase a lo objetivo, que "el objeto" lo atrape o lo encarne y que formen un solo conjunto. Las principales tesis de Lukacs: relativización del sujeto y del objeto, movimiento de la sociedad hacia el conocimiento de sí, la verdad como presunta totalidad que debe ser alcanzada por medio de una autocrítica permanente, ya están allí desde que se intenta desarrollar un poco la idea marxista de una dialéctica concreta y de una filosofía "realizada". Pero ese marxismo que quiere integrar la filosofía es aquel anterior a 1850. Luego viene el socialismo "científico" y lo que se le concede a la ciencia se le retira a la filosofía. Ya la *Ideología Alemana* hablaba más bien de destruir la filosofía que de realizarla: era preciso "dejarla de lado", convertirse en un "hombre ordinario", ponerse a estudiar el "mundo real", que es a la filosofía "lo que el amor sexual es al onanismo". En el parágrafo final de *Ludwig Feuerbach* escribe Engels que la filosofía es "tan superflua como imposible". Se habla todavía de la dialéctica, pero ya no es un modo de pensar paradójico, no es el descubrimiento de una relación de implicación entre el dialéctico y su objeto, la sorpresa de un espíritu que se descubre superado por las cosas, anticipado en ellas; la dialéctica es la simple comprobación de ciertos rasgos característicos de la historia o también

de la naturaleza[9]: *hay* "interacciones", "saltos cualitativos", "contradicciones". Esas particularidades del objeto son registradas, como todas las otras, por el pensamiento científico. Cada ciencia constituye pues su dialéctica y Engels ni siquiera concede a la filosofía el derecho a poner en su sitio los resultados de una ciencia dentro de una dialéctica original. La filosofía misma es una ciencia particular, aquella que se ocupa de las leyes del pensamiento. En el segundo prefacio del *Capital* Marx llama dialéctica a "la inteligencia positiva de las cosas existentes". Cuando refirma, pues, en su último período, su fidelidad a Hegel, no debemos engañarnos: lo que busca en Hegel ya no es la inspiración dialéctica, es el racionalismo, para hacerlo actuar a beneficio de la "materia", de las "relaciones de producción" consideradas como un orden en sí, un poder exterior y completamente positivo. Ya no se trata más de salvarlo a Hegel de la abstracción, de recrear la dialéctica confiándola al movimiento mismo del contenido, sin ningún postulado idealista; se trata de anexar a la economía la lógica de Hegel, y es por eso que se está muy cerca de él y al mismo tiempo en el polo opuesto, es por eso que Engels puede escribir que es preciso "ponerlo de pie" y Marx puede decir que su dialéctica es el "contrario directo" de la de Hegel.[10] Podemos percibir en perspectiva al término de ese desarrollo el marxismo de hoy: estamos en la superficie de un proceso económico mucho más extenso que el que la

[9] Segundo prefacio del *Capital.*

[10] En el estudio que hemos citado, J. Revai señala con razón que Plekhanow y Engels, por haber querido llevar la dialéctica a la naturaleza, terminan por "naturalizar la dialéctica" (pág. 229), por hacer de ella el simple enunciado de ciertas propiedades del objeto (el desarrollo por contradicción, el pasaje de la cantidad a la calidad), una rapsodia de generalidades. Plekhanow, dice Revai, "creía poder descuidar la teoría hegeliana de la conciencia de sí, que une los momentos aislados de la dialéctica, en un todo orgánico" y reemplazar el *Weltgeist* de Hegel por las relaciones de producción. De Engels y de Plekhanow se pasa fácilmente al punto de vista de la ortodoxia contemporánea: la dialéctica no es un género de conocimiento, es el conjunto de comprobaciones, y sólo es válida en su "contenido general" (interacción, desarrollo, saltos cualitativos, contradicciones) (L. Althusser: *Nota sobre el materialismo dialéctico, Revue de l'Enseignement philosophique,* octubre-noviembre 1953, pág. 12). Esta mezcla de dialéctica y de espíritu positivo transporta a la naturaleza las formas de ser del hombre: es exactamente la magia.

conciencia puede abrazar. Excepción hecha para el conocimiento de la economía, que sí puede alcanzar el ser, nosotros estamos separados de la verdad, lo que vivimos es el resultado de largas cadenas de causas y de efectos económicos que no podemos *comprender*, es decir, que no podemos extraer las relaciones humanas implicadas en cada fase histórica y situarlas en relación al "reino de la libertad", sólo podemos explicarlo por medio del proceso objetivo de la economía. La acción que cambiará al mundo ya no es la praxis, filosofía y técnica indivisas, ya no es el movimiento de las infraestructuras pero que también era un llamado a toda la crítica del sujeto; es, por el contrario, una acción de tipo técnico, como la del ingeniero que construye un puente.[11]

El conflicto del "marxismo occidental" y del leninismo se encuentra ya en Marx como conflicto del pensamiento dialéctico y del naturalismo, y la ortodoxia leninista eliminó la tentativa de Lukacs como el mismo Marx había liquidado su primer período "filosófico". Este circuito, que lleva siempre de la dialéctica al naturalismo, no puede ser entonces vagamente imputado a los "errores" de los epígonos: es necesario que tenga su verdad y que traduzca una experiencia filosófica. Testimonia la existencia de un obstáculo que el pensamiento marxista trata, bien o mal, de contornear, atestigua un cambio en sus relaciones con el ser social a medida que trata de dominarlo teórica y prácticamente. Como lo señala Korsch, el marxismo filosófico y dialéctico corresponde a los períodos de impulso en los que la revolución parece próxima, mientras que el cientificismo domina en los períodos de debilitamiento, cuando la diferencia se hace visible entre la historia efectiva y su lógica inmanente, cuando el peso de las infraestructuras se hace sentir, sea porque el aparato capitalista se estabiliza, como sucedió a fines del siglo XIX, sea porque las dificultades de una economía planificada, como en la URSS, se tornan más precisas a medida que se van aplicando. Entonces el "sujeto" y el "objeto" se disocian, el optimismo revolucionario da lugar a un voluntarismo sin perdón. El aparato económico a destruir o a construir, y lo que según Marx, era una "relación entre personas mediatizada por

11 Prefacio.

las cosas", deja casi de aparecer como relación entre personas y se convierte casi completamente en una cosa. Al marxismo del joven Marx tanto como al marxismo "occidental" de 1932 le faltaba el medio de expresar la inercia de las infraestructuras, la resistencia de las condiciones naturales, el hundimiento de las "relaciones personales" en las "cosas", tal como la describen, la historia carece de espesor, dejaba transparentar demasiado pronto su sentido, tenían que aprender la lentitud de las mediaciones.

Para comprender al mismo tiempo la lógica de la historia y sus atajos, su sentido y lo que en ella resiste al sentido, sólo quedaba por concebir el medio que le es propio, la institución que se desarrolla, no según las leyes de la causalidad, como si fuese otra naturaleza, sino dependiendo siempre de lo que ella significa, y no de acuerdo con las ideas externas sino uniendo más o menos bajo su ley a los acontecimientos que resultan fortuitos frente a ella, dejándose cambiar bajo sus sugestiones. Desgarrada por todas las contingencias, reparada por el gesto involuntario de los hombres que están tomados en ella y que quieren vivir, la trama no merece ni el nombre de espíritu ni el de materia sino justamente el nombre de historia. Este orden de las "cosas" que enseñan las "relaciones entre personas", sensible a todas las pesadas condiciones que la enlazan al orden de la naturaleza, abierta a todo cuanto la vida personal puede inventar, constituye, expresado en lenguaje moderno, el medio del simbolismo y el pensamiento de Marx debía encontrar su salida en él.

Pero la ortodoxia marxista no considera francamente el problema. Se contenta con yuxtaponer las cosas y las relaciones entre las personas, con agregar una dosis de naturalismo que, por más mesurada que sea, la descompone inmediatamente, con situar en el objeto, en el ser, lo que es muy poco capaz de residir allí: la dialéctica, Marx había puesto al orden del día el problema de una dialéctica abierta y que no fue fundada en lo eterno sobre una subjetividad absoluta. La gnoseología de Lenín es la que sí da a la dialéctica un fundamento absoluto en el ser o en el objeto puro y retorna de este modo no solamente al pensamiento filosófico anterior al del joven Marx, sino también anterior al de Hegel. De allí el eclecticismo comunista, ese pen-

samiento sin franqueza y que no puede ser aprehendido completamente, esa mezcla inestable de hegelianismo y de cientificismo, que permite a la ortodoxia rechazar en nombre de los principios "filosóficos" todo lo que las ciencias del hombre tratan de decir desde Engels, y sin embargo contestar en términos de "socialismo científico" cuando se habla de filosofía. El eclecticismo comunista sólo se mantiene por medio de precauciones incesantes, paraliza el espíritu de investigación y esto basta para explicar el hecho de que raramente se vea aparecer del lado marxista un libro interesante. La "gnoseología" de Lenín, al unir la dialéctica con la metafísica materialista, conserva la dialéctica, pero embalsamada, fuera de nosotros, en una realidad exterior. Significa reemplazar la historia considerada como una relación entre personas encarnadas en las "cosas" por una "segunda naturaleza", opaca y determinada como la primera. Sobre el plan teórico significa cerrarla a todo esfuerzo de "comprehensión" del mismo modo que, sobre el plan práctico, significa reemplazar la praxis total por una acción técnica, al proletariado por el revolucionario profesional, significa concentrar en un aparato el movimiento de la historia tanto como el movimiento del saber.

*

Si esta apreciación es justa, y si el leninismo filosófico es un expediente, los problemas que elude deben volver a aparecer y el equilibrio entre la dialéctica y la metafísica materialista debe ser precario. La carrera intelectual de Lukacs a partir de 1923 muestra cuán difícil es sostenerlo. Desde la publicación de *Geschichte un Klassenbewusztsein*, Lukacs admitía [12] que algunos de los estudios que están contenidos en ese volumen [13] concedían demasiado al optimismo de los años de la revolución, y que no consideran suficientemente el largo trabajo que es necesario para lograr que la historia exprese aquello que, sin embargo, es su sentido. Hoy en día piensa, según Golmann,[14] que la obra

[12] Particularmente *Der Funktionswechsel des historischen Materialismus.*

[13] *Sciences humaines et Philosophie*, París, 1952.

[14] *Der junge Hegel*, pág. 7.

era "apocalíptica", que cometía el error de postular un espíritu de la revolución pronto a desaparecer desde que las bases del capitalismo fuesen conmovidas. Fue entonces porque su dialéctica demasiado ágil y demasiado nocional no traducía la opacidad o al menos el espesor de la historia real, que Lukacs aceptó el juicio de la Internacional Comunista sobre su libro y nunca lo dejó reeditar. Y lo que Lukacs aprecia en Lenin como filosofía, lo que le hace escribir que "el período leninista del marxismo" representa un "progreso filosófico",[15] es ese sentimiento del peso del mundo objetivo que sólo se adquiere en contacto con las cosas. Marx, escribe Lukacs, piensa siempre los hechos económicos como relaciones entre personas, pero esas relaciones están para él "ocultas bajo un velo de cosas"; entre la verdad y nosotros se interpone la falsa evidencia de las ideologías de las cosas mentales, que forman parte del sistema social existente y bajo las cuales se ocultan las verdaderas relaciones sociales. Nuestro conocimiento de la sociedad es pues "un reflejo en el pensamiento de esta dialéctica que se desarrolla en la vida de los hombres objetivamente, independientemente de su saber y de su querer, y cuya objetividad hace de la realidad social una segunda naturaleza".[16] Lukacs señala pues más enérgicamente que en otras oportunidades la distancia de la verdad a la conciencia, y fue en la escuela de Lenín donde aprendió a hacerlo. Queda por saber si la conciencia como *reflejo*, la historia como *segunda naturaleza*, en una palabra, el retorno al realismo... ingenuo constituye una solución filosófica de la dificultad, si se puede aceptar este lenguaje a no ser como una manera aproximada de plantear el problema y si, tomada a la letra, esta gnoseología no torna imposible todo rigor filosófico, todo pensamiento vivo y si no coloca a la verdad fuera de nuestro alcance en forma absoluta. En efecto, a partir del momento en que la conciencia y el ser son colocados frente a frente como dos

15 *Ibid.*, pág. 25.

16 Este lenguaje permite en alemán, por otra parte, saludables equívocos: la *Wiederspiegelung* no es solamente el reflejo como resultado, sino el acto de reflejar, lo cual vuelve a referirlo al acto de concebir. H. Lefebvre está menos cómodo en francés, y debe contentarse proponiendo a sus lectores el enigma de un *"reflejo activo"* (*La Pensée, Lénine philosophe,* artículo citado más arriba).

realidades exteriores, en que la conciencia cae bajo la duda radical y en que la historia, como una segunda naturaleza, es afectada por una opacidad que nunca podrá ser totalmente reducida, la conciencia no dispone ya de ningún criterio para distinguir en sí mismo lo que es conocimiento y lo que es ideología, y el realismo ingenuo termina siendo, como siempre, un escepticismo. Si Lukacs escapa a esta consecuencia sólo puede hacerlo por un golpe de fuerza, por una adhesión inmotivada a alguna instancia exterior —el proceso social en sí, el Partido— y todas las producciones del pensamiento deben ser medidas de ahora en adelante con ese patrón, considerados como verdaderas o falsas según se le adecuen o no. Nadie puede pensar algo semejante, y Lukacs menos que nadie, pues es filósofo y hombre de letras. Llegó a adoptar entonces una actitud que no es coherente pero sí significativa: habiendo aceptado globalmente las lecciones del leninismo filosófico, hablando como lo hace todo el mundo el lenguaje de la conciencia reflejo,[17] dejando pues el campo libre a los giros menos comprehensibles y abriendo un crédito ilimitado a quienes hacen la historia, Lukacs mantiene sin embargo en principio la autonomía de la verdad, la posibilidad de la reflexión, la vida de la subjetividad en el orden de la cultura, allí donde no pueden, so pena de muerte, ser subordinados a una táctica. Todo sucede como si al resignarse al cambio de sentido de la acción y del trabajo histórico, tratara de preservar las condiciones de una sana cultura para el porvenir. ¿Pero es posible satisfacer por un lado a la dialéctica y por el otro al realismo? Si consideramos las polémicas recientes que han tenido lugar alrededor de Lukacs, resulta claro que su teoría de la literatura hace retornar toda la dialéctica y la pone en conflicto con la ortodoxia, mientras que sus concesiones al realismo filosófico lo llevan a capitular completamente.

De su filosofía dialéctica es su teoría de la literatura lo único que queda. Cuando escribe diciendo que una literatura no solamente expresa una clase, sino la relación de las clases en el interior de una totalidad social, y por lo tanto en cierta medida esa totalidad misma, volvemos a encontrar la idea de que la conciencia puede ser falsa o falseada, pero que no hay una

[17] *Marx und Engels als Literaturhistoriker.*

falsedad de principio de la conciencia, que por principio, al contrario, la conciencia contiene en sí misma con qué rectificarse, porque la totalidad se transparenta allí en enigma y porque de este modo al verse siempre expuesta al error, la conciencia se ve obligada a una autocrítica permanente, está siempre abierta a la verdad, puede y debe proceder por medio de la crítica inmanente y la superación interna de los errores antes que por medio de una condena perentoria. Esta concepción de nuestra relación con la verdad y con la falsedad se halla en el polo opuesto de la "gnoseología" de Lenín, la cual, por el contrario, admite en principio la coincidencia de un sujeto y de un objeto exterior uno al otro, pronto a tratarla como un límite inaccesible, puesto que al fin es perfectamente claro que el sujeto no puede ser testigo de su relación con una cosa en sí. Cuando Lukacs admite que existe una verdad inherente de las ideologías, con la condición de que se las vuelva a colocar en su contexto social, que aún la teoría del arte por el arte en el régimen capitalista es relativamente legítima porque traduce una resistencia a los desgarramientos de la historia y mantiene el principio de una totalidad intensiva que es la del arte, lo que defiende es también aquí la idea de que la conciencia no puede estar alejada absolutamente de la verdad, que aún un error como el del arte por el arte, en la situación en la cual aparece, tiene su verdad, que entre las ideas existe una participación que les impide ser totalmente inutilizables y absolutamente falsas, en una palabra lo que defiende con esto Lukacs es el método dialéctico. Cuando les pide a los escritores de hoy en día que tomen como modelos la gran literatura burguesa anterior al imperialismo, cuando defiende a los escritores franco-tiradores y sin partido, cuando escribe que el realismo no es una simple notación u observación, y que por el contrario exige narración y transposición, todo esto sobrentiende que la obra de arte no es un simple reflejo de la historia y de la sociedad, que por el contrario la obra de arte las expresa, no puntualmente sino por medio de su unidad orgánica y de su ley interna, que la obra de arte es un microcosmos, que la expresión tiene una virtud que no es simple función del progreso económico y social, que existe una historia de la cultura que no siempre es paralela a la historia política, un marxismo que aprecia las obras de acuerdo

con criterios intrínsecos y no según la conformidad política del autor. Esta reivindicación de una relativa autonomía para el arte es una de las consecuencias de la célebre ley del desarrollo desigual, que indica que los distintos órdenes de fenómenos en un momento dado, del mismo modo que los hechos políticos y sociales que pertenecen a secuencias distintas, no se desarrollan según un esquema uniforme. Esta ley supone a su vez una concepción dialéctica de la unidad de la historia: una rica unidad de convergencia final y no una unidad por reducción a un único esquema de realidad o a un único esquema de génesis, y esta concepción supone en fin una lógica de la historia basada en el desarrollo inmanente de cada orden de acontecimientos, de cada secuencia histórica, sobre la autosupresión de lo falso, y no sobre un principio positivo que gobernaría las cosas desde afuera. Lo que Lukacs quiere defender por intermedio de sus tesis sobre la literatura, y lo que se ataca en estas tesis, es siempre la idea de que la subjetividad está incorporada a la historia y que ésta no la produce, que la historia, subjetividad generalizada, relaciones entre personas adormecidas y coaguladas en las "cosas" no es un *en-sí* gobernado por leyes causales como el mundo físico, sino una totalidad que debe ser comprendida. En una palabra, esa relativización del sujeto y del objeto por medio de la cual comenzaba *Geschichte und Klassenbewusztsein*, Si ahora Lukacs escribe que lo social es una segunda naturaleza lo hace poniendo la palabra entre comillas, como metáfora, para expresar que nuestra conciencia está lejos de ser coextensiva a la dialéctica histórica, pero no para hacerla surgir de ella como un efecto de su causa. Si habla de la conciencia como de un reflejo, lo hace para agregar en seguida que hay un "reflejo extensivo" y un "reflejo intensivo",[18] es decir que no estamos solamente en el todo de la historia objetiva, sino que en otro sentido la historia está toda en nosotros, y vuelve a establecer la doble relación o la ambigüedad de la dialéctica.

[18] Reproducimos aquí los argumentos de J. Revai: *La Litterature et la Démocratie populaire, a propos de G. Lukacs*, Éditions de la Nouvelle Critique, 1950. El autor era en ese entonces secretario general del partido de los trabajadores de Hungría y ministro de Cultura. Comparando esta requisitoria con los escritos de 1923 que hemos citado, el lector se pregunta: ¿No hay *dos* Josef Revai?

¿Pero puede mantenerse el método dialéctico, aún en el terreno limitado de la cultura y encubriéndose en esos equívocos, si se ha cedido sobre los principios de la "gnoseología"? Esos principios tienen su lógica, que no tarda en hacerse notar: si el sujeto es un reflejo del proceso social y político no existe otra instancia de verdad fuera de la conformidad a las exigencias del movimiento revolucionario representado por el Partido, y toda crítica literaria que permanece siendo intrínseca y se hace cargo de las modas de expresión propias a la literatura, que analiza la organización interna de las obras, debe ser condenada como *desviación, idealización de regímenes superados, separación* de la literatura y de la historia.[19] Para un realista no existe una pluralidad de puntos de vista, no existe un centro y una periferia de la dialéctica, ni una totalidad intensiva; sólo hay un proceso histórico que debe ser comprobado y seguido. Si el dialéctico Lukacs admite que la totalidad vivida por cada hombre desborda siempre de algún modo su situación de clase, en cambio un pensamiento realista, que no posee ningún medio para expresar lo intensivo y la transición, traducirá diciendo: Lukacs cree en un arte situado "por encima de las clases".[20] "¿Qué resultado podía tener para la literatura húngara el slogan formulado por Lukacs en 1945: «¿Zola? ¡No, Balzac!» ¿y qué podía proporcionarle la divisa puesta por Lukacs en primer plano en 1948: «Ni Pirandello ni Priestley, sino Shakespeare y Molière»? Ninguno en ambos casos".[21] Ninguno en efecto, salvo la cultura. ¿Es tan poco para una literatura? Lukacs admite, es verdad, que las filosofías se explican por las circunstancias sociales al mismo tiempo que por la madurez de los problemas filosóficos.[22] Pero si lo social es una segunda naturaleza no puede ser uno de los componentes de la obra, y es preciso que se exponga sobre ese plan objetivo y reciba en él una explicación sin lagunas. El realismo exigirá de Lukacs que haga marchar al mismo paso a la historia de la filosofía y a la historia general. De no ser así, y si se reserva la posibilidad de un estudio *pro-*

[19] Revai: *La Litterature et la Démocratie populaire*, pág. 22.

[20] Id., *ibid.*, pág. 11.

[21] *Der junge Hegel*, prefacio, págs. 6-8.

[22] Revai: *La litterature et la Démocratie populaire*, pág. 22.

blemgeschichtlich de los filósofos, aunque sea a título de visión parcial, va a ser preciso dosificar en cada caso el conocimiento y la ideología, admitir anticipaciones y demoras de la cultura sobre la economía, restituir un contrapunto de verdad y de error. Si se cree que existe una dialéctica en las cosas y que esta dialéctica lleva a la revolución rusa, este esfuerzo por comprender en sus rodeos, sus retrocesos y sus saltos la historia de la cultura en lugar de registrarlos simplemente como si fuesen un progreso objetivo, ese retorno a los criterios internos, distintos de los criterios inmediatos, se sonvierte en una "ausencia de espíritu combativo marxista-leninista", "aristocratismo".[23] Inevitablemente el realismo termina acusando a la dialéctica misma. No se la ataca de frente, y la ley de desarrollo desigual es demasiado clásica para ser denunciada: se la congela, se difiere su aplicación. Admitida como tesis general, no tarda en decirse vagamente que esta ley "tal como la describe Lukacs", carece de todo papel en las sociedades de clases, es decir que se excluye anticipadamente la idea de que alguna producción de las sociedades de clases puede tener mayor valor que las de la sociedad soviética.[24] Después de esto la autocrítica de la literatura soviética no corre peligro de ser muy sangrienta: tiene "como punto de partida el reconocimiento de la superioridad de la literatura soviética y del realismo socialista".[25] De este modo el realismo termina substituyendo, a la difícil lectura de las anticipaciones y demoras de la historia, a la severa puesta en duda de la sociedad revolucionaria por sí mismo, un esquema simple de progreso, y puesto que en las infraestructuras de la URSS se conservan los gérmenes de la producción socialista, es preciso que en su superficie florezca la mejor literatura del mundo. El pensamiento realista y causal termina siempre por eliminar toda referencia a una interioridad de la historia, como también de la literatura y de la filosofía: es necesario que sólo haya una instancia, el proceso social actualmente existente y su término en la URSS. Y no vemos cómo Lukacs podría negar esta conclusión,

[23] "No existe una sociedad que económicamente sea superior a la que la precedió, y cuya cultura sea sin embargo inferior." Revai: *Ibid.*, págs. 15-16.

[24] Revai: *La litterature et la Démocratie populaire*, pág. 14.

[25] Id., *ibid.*, pág. 8.

a no ser por inconsecuencia: de hecho Lukacs resistió durante mucho tiempo, y negó hasta en la misma Rusia, la superioridad de la literatura soviética. En 1949 termina por aceptar que "considerada en su conjunto, únicamente la literatura rusa muestra el camino". Esto no ha sido suficiente. *Considerada en su conjunto* era todavía un *quatenus*, por lo tanto para el realismo era todavía una negativa de adhesión. Esta autocrítica, dice su censor, no tenía "suficiente profundidad y carecía de continuidad". No se le pedía solamente un premio para la literatura soviética, sino que se le pedía también que renunciara a expresar los motivos de la recompensa. La ortodoxia no acepta que se la piense, ni siquiera cuando se lo hace para fundamentarla en la razón y en la dialéctica, no quiere ser una verdad a la segunda potencia y por razones que no son las suyas, sino que reclama para sí la verdad de la cosa misma. La historia de Lukacs es la de un filósofo que creyó poder envolver al realismo en la dialéctica, a la cosa misma en el pensamiento de la cosa. La espada termina desgastando la vaina, y nadie finalmente queda satisfecho, ni el filósofo ni el poder.

*

El conflicto entre la dialéctica y el realismo no fue, entonces, superado, y no lo ha sido sobre todo porque, como lo hemos dicho, el comunismo es capaz de profesar la dialéctica con desdén, pero no renuncia a ella. Tal es finalmente su perfil intelectual: es un sistema de doble juego filosófico que desarma la dialéctica al negarle al sujeto el juicio de la historia, la apreciación intrínseca de la literatura así también como de la política, pero que deja creer que sigue funcionando en las infraestructuras y en el misterioso porvenir que ellas preparan, que honra a la dialéctica desde lejos, sin practicarla, sin desautorizarla, que la anula como instrumento crítico y sólo la conserva como pundonor, justificación e ideología. Hemos tratado de mostrar en otra parte que los procesos de 1937 tenían su principio en la idea revolucionaria de la responsabilidad histórica, pero que extrañamente no querían confesarlo y se presentaban como si fuesen un proceso de derecho común y presentaba a los opositores como espías. Los procesos de Moscú era la revolu-

ción que no quería seguir siendo revolución, o inversamente —dejábamos planteado el problema—, un régimen establecido que imita a la revolución. A menudo se hizo ver que la revolución rusa, definida por Lenin como los soviets más la electrificación, se concentró sobre la electrificación y puso en marcha una serie de poderes, de aparatos y de instancias sociales que rodean a la sociedad revolucionaria y poco a poco hacen de ella otra cosa. Un equívoco análogo encontramos en la filosofía comunista: una dialéctica que toma precauciones contra sí misma y se instala en el ser, fuera de la duda, pero también fuera de la utilización. O bien un realismo que se encubre con el pundonor de la dialéctica. De todos modos un pensamiento a la sombra del cual se hace una cosa totalmente distinta. De este modo el marxismo no pudo resolver el problema que se había planteado y del cual hemos partido. Ese *punto sublime* que pensaba encontrar en la vida del Partido, donde la materia y el espíritu serían indiscernibles, del mismo modo que lo serían el sujeto y el objeto, el individuo y la historia, el pasado y el porvenir, la disciplina y el juicio, no ha logrado mantenerse en él, y los opuestos que debía unir caen uno fuera del otro. Esto sucede, se dirá, porque es difícil entrar en lo positivo y lograr obtener algo si al mismo tiempo queremos conservar la ambigüedad de la dialéctica. La objeción confirma nuestras reservas, pues la objeción significa que no existe revolución que pueda debatirse a sí misma. Pero la revolución se acredita por medio de este programa de crítica continua. En ese sentido el equívoco de la filosofía comunista sería, con un gran aumento, el equívoco mismo de la revolución.

Capítulo IV

LA DIALÉCTICA EN ACCIÓN

Si existe un equívoco teórico entre el materialismo y la dialéctica, éste debe aparecer también en la acción, y al encontrarlo en ella obtendremos una coincidencia indispensable. Pero para que el ejemplo sea categórico es preciso además considerar un caso puro, en el que la dialéctica haya sido puesta a prueba. Nos pareció que Trotsky evidenciaba ese equilibrio entre el sentido práctico y el sentido dialéctico y es por este motivo que analizaremos su destino. Si Trotsky no logró en la práctica la superación revolucionaria de las antinomias, fue porque encontró un obstáculo, el mismo obstáculo que la "filosofía" de Lenin trataba confusamente de tomar en consideración.

Trotsky no era un filósofo, y cuando habla de filosofía [1], lo hace retomando por su cuenta el naturalismo más trivial. A primera vista esas convicciones naturalistas se asemejan a las de muchos hombres menos grandes que él, y quedamos sorprendidos al encontrar una filosofía que deja tan poco lugar a la

[1] Por ejemplo: "La conciencia nació del inconsciente, la psicología de la fisiología, el mundo orgánico del inorgánico, el sistema solar de la nebulosa. Sobre los travesaños de esta escala de desarrollos los cambios cuantitativos se convirtieron en cambios cualitativos. Nuestro pensamiento, comprendido en él el pensamiento dialéctico, es solamente una de las formas de expresión de la materia que está modificándose... El darwinismo, que explicó la evolución de las especies por medio de las transformaciones cuantitativas que se convierten en cualitativas, fue el triunfo más alto de la dialéctica en el campo de la materia orgánica. Otro gran triunfo fue el descubrimiento de los pesos atómicos de los elementos químicos y luego la transformación de unos elementos en otros". *In Defense of Marxism*, New York, Pioneer, Publishers, 1942, pág. 51.

conciencia en alguien que tenía un marcado sentimiento del honor y de la rectitud personal. Pero lo ingenuo es esta sorpresa. El naturalismo es una filosofía lo suficientemente vaga como para tolerar las superestructuras morales más diferentes. Algunos buscan en ella un permiso para cualquier cosa, puesto que el hombre al ser sólo un efecto de la naturaleza y al estar dirigido por causas exteriores, no podría ni arrogarse ni imponerse responsabilidades. Otros por el contrario, y Trotsky se cuenta entre ellos, encuentran en el mito naturalista el fundamento más seguro para un humanismo: si nuestro pensamiento "comprendido en él al pensamiento dialéctico... es sólo una de las expresiones de la materia que está modificándose", en recompensa todo el orden humano adquirirá la solidez de las cosas naturales, y las exigencias de la personalidad más clásica pierden el carácter de epifenómenos para convertirse en componentes del mundo mismo... Pero sucede que cuando Trotsky no habla de filosofía pura, sino de literatura, de moral o de política, no le encontramos nunca estas caídas en el mecanicismo que constituye la debilidad de las obras de Bujarin, y nunca pierde la percepción más precisa y más clásica de las relaciones dialécticas más complejas. Solamente en los dos límites de su pensamiento, en la filosofía pura o en la acción, se lo encuentra de pronto decisivo, esquemático, abstracto, como si las ideas que un hombre se hace de las relaciones del sujeto y del ser expresaran su elección fundamental, la actitud a la cual retorna en las situaciones límites y diesen, más allá de las zonas intermedias y felices del pensamiento y de la vida, el mismo sonido que dan sus decisiones en la peligrosa vecindad de la acción. Trotsky, por ejemplo, define con una seguridad admirable el realismo revolucionario. El debate ya se había iniciado, hace treinta años, entre el cinismo del "por todos los medios" y el fariseísmo de los "medios puros". Una política revolucionaria, dice Trotsky, no tiene que elegir entre ellos. Como esta política está totalmente en el mundo, no se halla suspendida a un "ideal" y toma su parte en la violencia de las cosas. Lo que a cada instante hace debe ser considerado como un momento del conjunto, y sería absurdo pedir para cada medio "su pequeña etiqueta moral".[2] Pero porque también

[2] *Leur morale et la nôtre*, pág. 22.

está en el mundo no tiene la excusa de las buenas intenciones y es preciso que pruebe su valor en el acto. A fuerza de acumular los medios nos encontramos frente a un resultado que toma cuerpo y hace las veces de fin, aún cuando no haya sido querido a título de tal. Si nuestros fines, por más lejanos que sean no se encuentran anunciados en nuestros medios, al menos por alguna cualidad que los distingan, estos medios desorientan a la historia. Los fines se transmutan en los medios como los medios en los fines: "En la vida práctica tanto como en el movimiento de la historia el fin y los medios cambian sin cesar de lugar".[3] Existe entre ellos una "interdependencia dialéctica". Al dar como regla de la acción el poder del proletariado, la política revolucionaria supera la alternativa y se fundamenta tanto en el valor como en la realidad: pues el proletariado no es una energía espiritual que fuese necesario captar por medio de ciertas manipulaciones; es una situación humana que no llegará a ser el principio de una nueva sociedad si la política que se reclama de ella la torna oscura para sí misma. Para un marxista es entonces moral aquello que contribuye a establecer al proletariado en el poder, pero también "surge de esto mismo, precisamente, porque todos los medios no están permitidos. Cuando decimos que el fin justifica los medios, la consecuencia que sacamos es que el gran fin revolucionario rechaza de sus medios los procedimientos y los métodos indignos que colocan a una parte de la clase obrera contra la otra, o que intentan realizar la felicidad de las masas sin su propio concurso; o que disminuyen la confianza de las masas en sí mismas y en sus organizaciones substituyéndoles la adoración hacia los jefes".[4] El realismo revolucionario nunca se dirige sólo a los resultados exteriores tal como lo hace la acción técnica, únicamente quiere un resultado que pueda ser comprendido, pues si no lo fuese no habría revolución. Cada acto revolucionario es eficaz no sólo por lo que hace sino por lo que permite pensar. La acción es pedagogía de las masas, y explicarles a las masas lo que se hace también es actuar.[5]

[3] *Ibid.*, pág. 23.

[4] *Ibid.*, pág. 81.

[5] Si la política revolucionaria no logra retener al proletariado, no se negará a seguirlo en la aventura: aún condenada al fracaso esa política es una enseñanza, y sería un inconveniente mayor dejar que el proletariado

La historia universal, en la que Trotsky piensa como todos los marxistas, no se encuentra en un porvenir insondable, no se trata de la futura revelación, cuando todo haya sido consumado, de una fuerza subterránea que nos habrá conducido a pesar nuestro. Sólo tenemos derecho a invocarla en la medida en que aparezca en el horizonte de nuestra acción presente, en la medida en que ella se desdibuje ya en él, y el porvenir revolucionario no pueda servir para justificar la acción presente a no ser que pueda ser reconocido ya en sus líneas generales y en su estilo: "Es necesario sembrar un grano de trigo para obtener una espiga de trigo".[6] La totalidad, la universalidad, ambas se leen en la participación creciente de las masas en la política revolucionaria, en la transparencia creciente de la historia, y no tenemos otra garantía contra el sin sentido fuera de esta confirmación gradual del presente que se verifica a través de todo lo que lo continúa, fuera de esta acumulación de una historia que se arrastra progresivamente y se contiene a sí misma e indica cada vez más imperiosamente su sentido. La razón histórica no es una divinidad que guíe a la historia desde afuera: Trotsky la compara [7] con la selección natural, con el juego inmanente de las condiciones dadas que tornan imposible y eliminan a los organismos incapaces de darle una respuesta satisfactoria. Las condiciones exteriores no suscitan por sí mismas las especies que han de ser puestas a prueba. La selección histórica no es más que esta parte de la historia —inconsciente o espontánea—, en la que todavía no intervino la inteligencia de la historia. Es un hecho que existen convergencias, fenómenos que se sostienen y se confirman mutuamente porque obedecen a una misma ley de estructura: así todos aquellos que se dejan agrupar bajo la noción de capitalismo. Las contra-acciones internas que disocian estas estructuras. Las afinidades que, por el contrario, aproximan y

combata solo: se sentiría traicionado. La política revolucionaria puede por lo tanto retomar el "haz lo que debas", no porque se desinterese de lo que suceda sino porque en una política que debe poner el gobierno de la historia en manos de los que hasta ahora lo han sufrido, para esa política el fracaso mismo es una enseñanza, contribuirá a la victoria, y solamente el equívoco es un fracaso absoluto.

6 *Leur morale et la nôtre,* pág. 83.

7 *Ma Vie,* edición Rosmer, Gallimard, pág. 500.

confirman mutuamente los progresos del proletariado, tales son los datos de la historia espontánea. Son las conciencias de los hombres las que deben dar término al esbozo, coordinar las fuerzas dispersas, procurarles el punto de aplicación en el cual han de cobrar toda su eficacia, justificar por medio de los hechos su candidatura para un papel de dirección histórica. Existe, pues, en las cosas una lógica inmanente que elimina las falsas soluciones, existen los hombres que inventan las verdaderas soluciones y las ensayan, pero en ninguna parte existe el porvenir escrito anticipadamente. El Partido es la historia voluntaria, el lugar en el que se concentran y se tornan conscientes las fuerzas que hasta ese entonces eran incapaces de romper las estructuras en las cuales nacieron. "La historia, dice Trotsky, no tiene otro camino para realizar su razón." [8] El Partido no se encuentra iniciado en los supuestos veredictos de la razón histórica: no existe una razón histórica ya hecha, sólo hay un sentido histórico esbozado en las convulsiones de la historia espontánea y una continuación voluntaria y metodológica que la proyecta sobre ella. El Partido no lo sabe todo, no lo ve todo, y sin embargo su autoridad es absoluta porque si la historia espontánea tiene la posibilidad de llegar a ser historia manifiesta, sólo puede serlo en él. La historia espontánea se convertirá en historia manifiesta con la condición de que todo cuanto es vivido por los proletarios sea aclarado por la política que el Partido les propone y que los proletarios adoptan entonces como propia. Como la historia carece de toda metafísica, la dialéctica del proletariado y del Partido recoge y lleva en sí todas las otras: la filosofía marxista no tiene como instancia última lo que piensan los proletarios, tampoco lo que el Partido cree que debe pensar, sino el reconocimiento de su propia acción que el proletariado efectúa en la política que le presente el Partido. La historia iría a la aventura y todas las dialécticas caerían si el Partido no supiese tomar la suficiente perspectiva como para ver objetivamente la situación del proletario en la coyuntura e imponerles a todos las decisiones de la mayoría, como también si omitiera el hacer legitimar

[8] Citado por Claude Lefort: *La Contradiction de Trotsky et le Probleme révolutionnaire*, en *Les Temps Modernes*, Nº 39, pág. 50, según Suvarine: *Staline*, pág. 340.

por el proletariado las decisiones que le propone. El Partido, por lo tanto, es a la vez todo y nada: no es nada más que el espejo en el cual se concentran las fuerzas del proletariado dispersas a través del mundo; es todo, porque sin él la verdad "en sí" nunca se tornaría manifiesta, no alcanzaría a ser verdad. Lo es todo porque no es nada más que lo universal en marcha: "...es verdad que el Partido lo es todo para el bolchevique. Esta actitud del revolucionario hacia la revolución asombra y repele al socialismo de salón, que no es más que un burgués provisto "de ideal" socialista. A los ojos de Norman Thomas y de sus semejantes, el Partido sólo es el instrumento de combinaciones electorales y otras. La vida privada del hombre, sus relaciones, sus intereses, su moral, se hallan fuera del Partido. Norman Thomas considera con una aversión mezclada de estupor al bolchevique para quien el Partido es el instrumento de la transformación revolucionaria de la sociedad, comprendida también la moral. En el revolucionario marxista no podría existir una contradicción entre la moral personal y los intereses del Partido, pues el Partido abarca en su conciencia las tareas y los fines más altos de la humanidad. Sería ingenuo creer después de esto que Norman Thomas tiene sobre la moral nociones más elevadas que los marxistas. Tiene solamente del Partido una idea mucho más baja".[9]

Estas tesis tan precisas, en las cuales revive una dialéctica concreta y sin mitos ¿en qué se convierten en la práctica de Trotsky?

*

Por el momento nos preguntamos si Trotsky siquiera las respetó cuando su figura era indiscutible. Pero desde 1923 a 1927, cuando tenía que defender su política contra el poderío creciente de Stalin, se podría pensar que hizo todo lo necesario para llevar la discusión ante el proletariado y que puso en acción la dialéctica del Partido y de las masas en su provecho. Pero, como bien se mostró [10], no pasó nada de eso. Convencido de que en el XII° Congreso podía ganar su causa frente al Partido

[9] Trotsky: *Leur Morale et la nôtre*, pág. 72.

[10] Claude Lefort: *La Contradiction de Trotsky et le probleme révolutionnaire.*

"aún sin la asistencia de Lenin" [11], se limitó a polemizar en el Bureau político. Sus artículos publicados en 1923 y 1924 sólo contienen alusiones a las divergencias políticas y ningún llamado abierto a los militantes. No solamente no publica nada contra el "reclutamiento de Lenin" —que introdujo en el Partido una masa de militantes dóciles y sin experiencia, y de los cuales debía decir más tarde que habían ocasionado "un golpe mortal al partido de Lenin"—, sino, lo que es peor aún, declara en el XIII° Congreso que ese reclutamiento acerca "al Partido a un partido elegido".[12] Trotsky formula correctamente sus ideas sobre la "nueva orientación", pero se defiende en 1925 de estar oponiendo una política de conjunto a la del Comité Central y de la mayoría stalinista. Más aún: está de acuerdo con el Comité Central en disimular a los militantes los documentos conocidos con el nombre de Testamento de Lenin. Cuando estos documentos son publicados por Max Eastman, Trotsky lo trata de mentiroso e insinúa que Eastman es un agente de la reacción internacional.[13] En tres o cuatro oportunidades, entre 1925 y 1927, Trotsky declara oficialmente que apenas si es posible hablar de "diferencias de puntos de vista" en el Comité Central, y que en todo caso "no existe una diferencia programática" [14] entre la oposición de izquierda y la mayoría del Partido.

Más tarde, en *Mi Vida,* Trotsky pensó resumir su política de 1927 diciendo que en ese entonces no podía comprometerse a fondo porque el reflujo revolucionario condenaba su línea política, y porque sólo le quedaba la posibilidad de prepararse para el momento en que un nuevo flujo de la historia pusiese al orden del día las "ideas progresistas".[15] En realidad no se limitó en 1927 a obedecer fijándose una fecha y recordando los principios: acabamos de ver que se prestó a la maniobra del Comite Central.

La narración racionaliza inmediatamente un equívoco que no fue voluntario. Y por otra parte otros pasajes de *Mi Vida* dan

[11] *Ma Vie,* pág. 203, citado por Lefort, pág. 55.

[12] Citado por Lefort, pág. 57.

[13] Lefort: *ibid.*

[14] Id., *ibid.,* pág. 59.

[15] Claude Lefort: *La Contradiction de Trotsky et le probleme révolutionnaire,* pág. 50.

una versión distinta de los acontecimientos: Trotsky habría evitado la lucha el mayor tiempo posible porque la acción de los amigos de Stalin no era en el comienzo más que una "conspiración sin principios" contra su persona [16], y convenía mucho más contestar a esta agresión por medio de "las mayores concesiones personales", so pena de transformar un "peligro imaginario" en "amenaza real".[17] Por más extraña que parezca esta mención de un conflicto personal —y en el fondo esta desconfianza de sí mismo— en un político tan firme como Trotsky, al menos prueba que no vio de golpe la significación política del stalinismo. Si no entabló la lucha en 1927, no fue porque percibió desde entonces el reflujo revolucionario, sino que, por el contrario, dejó de hacerlo porque no lo veía. Como se ha señalado, Trotsky dudó largamente frente al diagnóstico de la reacción thermidoriana: en 1923 la rechaza categóricamente; en 1926, no le parece imposible un curso thermidoriano de los acontecimientos, pero critica vivamente a los izquierdistas del "Centralismo democrático" que lo consideran un hecho definitivo. En noviembre de 1927, luego de una manifestación callejera en la que la oposición fue molestada, escribe diciendo que se acaba de ver una repetición general de Thermidor. También en 1927 declara con los 121 que nadie acusó nunca al Partido o a su Comité Central de haber hecho un nuevo Thermidor. Sin embargo en 1928-1929 existe la amenaza de Thermidor. En 1930 escribe bruscamente: "Thermidor se arrastró entre nosotros durante mucho tiempo". Finalmente en 1935, en el folleto *Estado obrero, Thermidor y Bonapartismo* escribe: "El Thermidor de la gran revolución rusa no está delante nuestro; ya está muy lejos detrás de nosotros. Los thermidoristas pueden celebrar el décimo aniversario de su victoria".[18] Si Trotsky omitió el hacer jugar contra las maniobras del Comité Central la democracia del Partido, no fue por clarividencia histórica sino por ceguera. Queda por comprender esta ceguera en un estadista y un revolucionario tan experto.

Su concepción del Partido no era vaga, y no es ni la valentía ni la información lo que le faltó nunca. Para haber dudado en

[16] Id., *ibid.*, pág. 53.

[17] *Ma Vie*, pág. 209, citado por Lefort, pág. 54.

[18] Claude Lefort: *La contradiction de Trotsky et le probleme révolutionnaire*, págs. 66-67.

aplicar ideas tan claras a una situación que le era conocida, es preciso que desde mucho tiempo atrás haya sabido que el Partido existente puede alejarse de su diagrama teórico sin dejar de ser lo que era. El problema era saber si la degeneración del Partido destruía lo esencial, si era irreversible. Como en todos los casos en que se trata de un ser y no solamente de una idea, era un problema de proporción o de preponderancia. "Lo que nos separa, decía en 1927, es incomparablemente más pequeño que lo que nos une." [19] Pero mientras el Partido, si no por lo que hace, al menos por lo que es, es decir, por lo que podría hacer, sigue siendo el Partido del proletariado, y está a cargo de la herencia de octubre de 1917, proporciona "los fundamentos de un trabajo común" [20] y es en él donde se debe actuar. Pero si la "dictadura revolucionaria" que ejerce es válida, las desviaciones son secundarias frente a esta empresa. Las divergencias descienden al rango de diferencias personales. Serán ocultadas si ponen en peligro la dictadura. El "Centralismo democrático" no obliga al opositor a abandonar o a disfrazar sus ideas: al mismo tiempo que obedece continúa defendiéndolas. Y cuando Trotsky se asocia a las mentiras de la mayoría y la ayuda en maniobras que desfiguran el Partido, supera en esa acción la regla clásica y está capitulando. Pero si el problema consistía precisamente en saber si la otra actitud existe fuera del papel: ¿obedecer juzgando en alta voz es obedecer? ¿Cómo adherir a medias? ¿Cómo contestar a la mayoría con un sí atemperado, dialéctico? ¿De qué modo estas restricciones públicas, por llegar de un revolucionario tan ilustre, hubiesen dejado de ser equivalentes a un no?

Se contestará que el hecho de observar la regla de disciplina frente a un partido que ya no observa las reglas de la democracia, y que en cambio se disponía a eliminar a Trotsky por todos los medios, era jugar a perder, significaba entregarle las armas al adversario. Bajo la apariencia de fidelidad a la idea marxista del Partido significaba dejar el sitio a quienes iban a arruinarlo. Esto no deja lugar a dudas. ¿Pero qué otra cosa podía hacerse? ¿Decir y escribir desde 1927 que el Partido ya no era más el

[19] Citado por Lefort, pág. 60.
[20] Citado por Lefort, pág. 53.

Partido del proletariado, proclamar Thermidor? Lo que lo retenía a Trotsky para no hacerlo era que la dialéctica materialista no consideraba esa hipótesis, porque en definitiva se trataba de volver a plantearla nuevamente. La dialéctica preveía perfectamente las divergencias dentro del Partido. Las arbitraba por medio de la libre discusión y por la disciplina de la mayoría. Los minoritarios conservaban el derecho de defender sus ideas, no el de actuar como un partido dentro del Partido. Ésta es una regla que sólo puede ser útil por debajo de cierto grado de tensión política y, por lo tanto, cuando las divergencias no se refieren a lo esencial. ¿Pero si se trata del estilo mismo que define la acción revolucionaria, de ese llamado a la conciencia de los proletarios, de ese progreso en claridad, de ese universal en acción que hace que el Partido sea un laboratorio de la historia? Si el Partido rechaza esos criterios, confrontarlo en ese caso con la verdadera historia que desconoce significa confrontarlo con la historia tal como la piensa Trotsky, es decir significa que el Partido ya no está más en el Partido, que está totalmente en Trotsky y en quienes piensan como él. ¿Pero cómo sería esto filosóficamente posible dentro del régimen de la dialéctica materialista? La dialéctica materialista establece que si la verdad está en alguna parte, estará en la vida interior del Partido que se dio el proletariado. Y si el Partido mismo renuncia a elaborar la verdad confrontando al proletariado de hecho con las perspectivas de su vanguardia más clarividente, Trotsky puede muy bien decir que ya no comprende, que no dispone de ninguna otra instancia que pueda substituir a aquélla. Si denuncia la regla de disciplina entra en el juego de la degeneración, empuja al Partido más lejos todavía de la democracia. Si el Partido está aboliendo verdaderamente el "centralismo democrático" Trotsky no debe darle pretextos, por lo tanto es necesario que observe la disciplina yendo más lejos de lo que exige el "centralismo democrático", es mejor que se deje eliminar antes que estar en falta, y no considerar la creación de otra organización, de otra dirección revolucionaria, sino cuando la antigua lo haya expulsado. Pues sólo entonces el Partido habrá dado la prueba de que ya no es el portador de la razón histórica. A Trotsky nunca le faltó valor para expresar una verdad de la que estuviese seguro ni tampoco le faltó combatividad para defenderla: dudó antes de poner la

verdad fuera del Partido porque el marxismo le había enseñado que por principio la verdad no puede habitar en otra parte más que en la unión del proletariado y de la organización que lo encarna. Sentía que Thermidor estaba en el aire, desde muy temprano se planteó el problema, pero el hecho es que sólo lo vio y lo proclamó mucho más tarde: pues Thermidor es perfectamente concebible en una revolución burguesa que se siente superada por su proletariado, pero en una revolución proletaria hace nacer una dificultad de principio: ¿cómo puede haber una disyunción del proletariado y de su Partido? ¿Qué sector queda en el país de la revolución que pueda apoyar la contrarrevolución? Están naturalmente los residuos de la antigua sociedad y la presión que ejercen en las fronteras de la U.R.S.S., pero esas fuerzas no pueden lograr que el partido se vuelva definitivamente contra su proletariado. Sería preciso que la burocracia se hubiese convertido en una casta, casi en el equivalente de una clase. Ahora bien; en Marx existe una teoría de la burocracia, pero sólo considerada como una desviación reversible. Si la burocracia explota verdaderamente al proletariado que la llevó al poder, es porque existe al lado del capitalismo y del socialismo una tercera hipótesis, un tercer régimen, y Marx no había hablado de él: hubiera significado admitir que la revolución podía traicionarse a sí misma, y hubiera sido renunciar a la inmanencia de la verdad. En los rasgos "burocráticos" del año 1923, sólo con posterioridad vio Trotsky las premisas de un sistema y de un régimen, porque como marxista no podía prever un descarrilamiento de la dialéctica en el país de la revolución y sólo forzado y obligado iba a rendirse a la evidencia.

Sabemos que Trotsky nunca aceptó considerar a la burocracia como una clase, aún estando expulsado de la U.R.S.S. y siendo el fundador de una nueva internacional [21] y mantuvo, por consiguiente, su tesis de la defensa incondicional de la U.R.S.S. Como país de la colectivización y de la planificación. "Trotsky transfirió sobre las categorías económicas, dice Claude Lefort..., el fetichismo que al principio había profesado frente

[21] "La dictadura del proletariado encontró su expresión desfigurada pero indiscutible en la dictadura de la burocracia." *Staline*, pág. 12, citado por Lefort, pág. 52.

a las formas políticas, Partido, soviets..."[22] "Fetichismo" puede ser. Pero lo que debemos preguntarnos es si la dialéctica materialista permite distinguir los fetiches y las verdaderas divinidades. La dialéctica materialista *no separa* la colectivización y la planificación del poder del proletariado, *no quiere elegir* entre ellas, *no admite* que se las suponga en conflicto. Pero precisamente porque no las separa, porque Marx no concibió nunca una economía colectiva y planificada que no fuese en beneficio del proletariado, porque la dialéctica materialista postula que el fin de la propiedad privada es el fin de la explotación, que las relaciones entre los hombres son el simple reflejo de sus relaciones con la naturaleza, precisamente por eso deja a los marxistas sin un criterio frente a un régimen que separa los dos elementos del socialismo. Los cuidados que Trotsky adoptó frente al Partido ruso y frente a la U.R.S.S. nos enseñan que es difícil concederle a lo "objetivo" su parte dentro de un materialismo. Marx nunca dejó de aumentar el peso de los factores objetivos de la historia, y el hermoso paralelismo que mostraba entre la realización de la filosofía y del socialismo en sus años de juventud, fue roto por el "socialismo científico" en beneficio de las infraestructuras. El medio de la revolución estaba formado cada vez menos por las relaciones entre hombres y personas y cada vez más por las relaciones entre las "cosas" y sus necesidades inmanentes. Para colmo la revolución se produjo en un país donde precisamente el proletariado no estaba formado por un largo período de industrialización, y Trotsky fue uno de los primeros en ponerla al orden del día en medio de esas condiciones imprevistas. La única revolución que había tenido éxito no la constituían la aparición de una sociedad nueva que maduró, cuerpo y espíritu al mismo tiempo, en la vieja sociedad. Si la dialéctica histórica sólo funcionó en esas paradójicas condiciones, si las frágiles tesis de la revolución permanente vinieron a reemplazar la tesis de la maduración progresiva, si luego de la explosión de 1917 la revolución fue la creación totalmente voluntaria de una economía moderna y no el advenimiento de un proletariado ya maduro, ¿cómo puede asombrarse entonces Trotsky, que lo sabe mejor que nadie, de que la dialéctica del proletariado y del Partido

[22] *Staline*, citado por Lefort, pág. 67.

tenga también ella sus paradojas, que la dialéctica del centralismo y de la democracia tenga sus crisis, y que esta dialéctica termine en alternativas allí donde se esperaba una superación de las antinomias? Para poder observar a la sociedad soviética desde un punto de vista totalmente positivo, para negarle a la producción colectiva y planificada toda cualidad oculta, toda virtud histórica virtual, hubiera sido preciso volver a plantear los problemas de la filosofía materialista, pues esta filosofía es la que transporta sobre las categorías económicas las virtudes que antes eran acordadas a ciertas formas políticas. Cuando la revolución elimina a estas últimas y no respeta a las otras, se convierte a sí misma en la fetiche de los fetiches. El "fetichismo" de la colectivización y de la planificación es el aspecto que toma el materialismo dialéctico cuando la historia separa las dos piezas que lo forman. La pasividad frente al Partido es la figura que adopta la disciplina y el centralismo cuando el Partido deja de ser democrático. Para denunciar la degeneración del Partido y sacar las conclusiones que se imponían hubiera sido preciso renunciar a poner la dialéctica en las cosas. Es verdad que Trotsky está en contradicción consigo mismo cuando endosa las maniobras del Partido, sabiendo que están falseando la historia. Pero antes que en él, la contradicción y el equívoco están en la revolución rusa y finalmente en el realismo de Marx.

Lo repetimos: en Marx, y no solamente en el bolcheviquismo. Claude Lefort propone admitir que Trotsky estuvo obnubilado por los hábitos bolcheviques. La centralización, la preponderancia de la gente de comité y de los revolucionarios profesionales, el desprecio por la democracia, todos esos rasgos que el bolcheviquismo debe a su desarrollo ilegal en un país atrasado, se acentúan cuando los bolcheviques están en el poder. Cuando Trotsky estuvo en el poder había maniobrado con sus colegas para deshonrar a la oposición, había reprimido la comuna de Kronstadt, ¿por qué habría de dudar en calumniar a Eastmann? Puesto que se había separado de la vanguardia, ¿cómo hubiera podido levantar Trotsky a los militantes contra el stalinismo? ¿Cómo hubiera podido tomar la ofensiva contra Stalin puesto que "se dejó encerrar a sí mismo en las contradicciones que consisten en dirigir al proletariado en función de sus intereses superiores yendo contra sus intereses inmedia-

tos?" [23] Lefort piensa que es preciso ascender hasta los principios del bolcheviquismo para encontrar las premisas de la "degeneración". Nosotros en cambio nos preguntamos si no debemos ir más atrás. Es el marxismo y no el bolcheviquismo el que fundamenta las intervenciones del Partido sobre las fuerzas ya presentes, y es también el marxismo el que fundamenta la praxis sobre una verdad histórica. Cuando en la segunda mitad del siglo XIX, Marx pasa al socialismo científico, esta idea de un socialismo inscripto en los hechos viene a dar una caución más enérgica todavía a las iniciativas del Partido. Pues si la revolución está en las cosas, si las resistencias son sólo aparentes ¿cómo podría dudarse en eliminarlas por todos los medios? Si la función revolucionaria del proletariado está grabada en las infraestructuras del capital, la acción política que lo expresa está justificada, como estaba justificada la Inquisición por la Providencia. Al presentarse como siendo el reflejo de lo que es, del proceso histórico en sí, el socialismo científico vuelve a colocar el conocimiento, que las *Tesis sobre Feuerbach* subordinaban, en primer plano, se presenta como el asiento de un saber absoluto y por ese mismo acto se autoriza a sí mismo a extraer por medio de la violencia un sentido que está en ella, pero profundamente oculto. La mezcla del objetivismo y subjetivismo, extremos que se sostienen constantemente uno a otro, y que define al bolcheviquismo, está ya en Marx cuando Marx admite que la revolución está presente antes de haber sido reconocida. Por lo tanto, cuando los bolcheviques dicen, y Trotsky con ellos, que en ciertos momentos es necesario forzar a la historia, saltar por encima de las fases del desarrollo, que la demora histórica de un país lo destina precisamente a una revolución que no se ha de detener en la fase burguesa, cuando comparan la historia a un caballo que se aprende a domar cuando se lo monta, cuando se burlan de los teóricos de la espontaneidad histórica y de Kautsky que esperaba que el proceso histórico pasase por su mesa de trabajo, cuando dicen con Lenin que el revolucionario está condenado por mucho tiempo a *golpear en las cabezas* y que es necesario un interminable esfuerzo para formar la sociedad sin clases

[23] Claude Lefort: *La Contradiction de Trostky et le Probleme révolutionnaire*, pág. 65.

y para llevar a la historia, por medio del fuego y el hierro, a que exprese su sentido, esta *Stimmung* de la violencia y de la verdad, este voluntarismo asentado sobre un saber absoluto desarrolla simplemente la idea de una superación dialéctica inscripta en las cosas o de un materialismo dialéctico. A su vez las tesis de Trotsky sobre la revolución permanente no son más que la formulación consecuente: había un marxismo vulgar que creía poder dar un esquema general de la génesis, describir las fases netamente distintas en un orden de sucesión invariable. Por medio de la revolución permanente Trotsky expresa la idea de que la revolución proletaria puede ser inminente en una sociedad que sin embargo no la maduró por sí misma, que la revolución burguesa y democrática puede abrir en ella un círculo de transformaciones que sólo se acabará con la revolución socialista, que en las sociedades atrasadas tal vez sólo el proletariado tenga la fuerza para realizar la revolución democrática, una vez realizada la revolución proletaria misma se convierte en la sede de un continuo "transcrecimiento" de tal modo que, aún cuando sólo se realice en un punto del mundo, esa revolución está a la orden del día en todo el mundo, en una palabra, que hay un "mecanismo interno" [24] de la revolución que la conduce más allá de donde preveían las condiciones objetivas "medias". Significaba mostrar que además de las condiciones objetivas de la historia y de la voluntad de los hombres, hay un tercer orden, el del mecanismo interno de la acción revolucionaria y que de un lado al otro del espacio y del tiempo, la revolución proletaria, no está totalmente ausente de ese orden. Esta idea de una revolución transtemporal —anticipada antes de que sus condiciones objetivas hayan sido reunidas, que está siempre por ser realizada nuevamente, aún allí donde aquellas se encuentran dadas, que está presente en todas partes bajo forma "embrionaria" y nunca terminada en ninguna, que es intimidad continua con la historia y permanente justificación de la voluntad, que fundamenta las depuraciones renovadas dándoles el sello de la verdad—, todo esto no es más que la idea marxista de un mundo inacabado sin la praxis, de una praxis que forma

[24] La expresión es de Daniel Guérin: *La Lutte des Classes sous la 1re. République*, t. I, pág. 9.

parte de la definición del mundo. Y no debe asombrarnos el hecho de que Trotsky retome sin dudar el naturalismo marxista y fundamente, como Marx, el valor en el ser: es que ese naturalismo expresa (bien o mal) la intuición fundamental que les es común, la de un *ser en revolución,* de un cambio que, más allá de los actos de los hombres, no cesa de roer la historia o al menos de conmoverla sordamente, aún cuando parezca inmóvil. Sí, la práctica bolchevique y el trotskismo están en la misma línea, y son consecuencias legítimas de Marx. Si se enjuicia al bolcheviquismo es preciso enjuiciar también a la filosofía objetivista-subjetivista de la praxis. Trotsky fue bolchevique porque esta filosofía era la suya y permaneció en el Partido ruso tanto tiempo como pudo. Esta filosofía le enseñaba que la dialéctica está enterrada en la materia histórica, que puede abortar si la voluntad de los más esclarecidos no la retoma, que esta voluntad no puede coincidir a cada instante y en lo inmediato con la de todas las fracciones del proletariado, y que sólo inmediatamente después de realizarse, cuando ya obtuvo victoria, todo el proletariado adhiere a ella y la revolución toma el aspecto de una maduración, que por lo tanto puede perder contacto con el proletariado durante un tiempo, a condición de volverlo a establecer en seguida, que puede existir una diferencia apreciable entre los medios y los fines, que no existen criterios exactos que definan las diferencias permitidas, que el Partido debe escuchar en ciertos momentos el anhelo profundo de la revolución y no las protestas ruidosas que se dejan escuchar en su superficie, que debe descontar la existencia de reveses que parecen improbables cuando se consideran las apariencias, pero que la dinámica oculta y continua de la historia harán aparecer de pronto a la luz y que en definitiva, aún si el Partido se equivoca y degenera, aún cuando haya sido cubierto por el reflujo revolucionario, el mecanismo interno de la revolución permanente puede llevarlo de golpe a recobrarse. Sólo una hipótesis estaba excluida, la de que un partido nacido del movimiento proletario pudiese, no solamente degenerar, sino volverse contra la revolución, y esta hipótesis estaba excluida por el materialismo, que sostiene la idea de que una sociedad sin clases está inscripta en el proceso de producción capitalista, que ya está allí y que no bien se levante la barrera de la apropiación privada ese porvenir pesa

con todas sus fuerzas sobre la política revolucionaria y tarde o temprano terminará por enderezarla. ¿Cómo podría Trotsky, marxista, dejar de adherir, hasta el momento de su expulsión, al Partido que las fuerzas productivas liberadas sostenían? Ni siquiera una vez expulsado sacó Trotsky una enseñanza de su fracaso: se limitó a recomenzar el bolcheviquismo fuera del bolcheviquismo, el marxismo fuera del stalinismo. Volvió, en cuanto a los principios, a la hermosa rectitud dialéctica que había atropellado un poco en la acción, justificó o racionalizó más bien su experiencia antes que dedicarse a elucidarla.[25] En la práctica, como testimonian sus tesis sobre la defensa de la U.R.S.S., permaneció lo más cerca posible del objetivismo ortodoxo. Es que para comprender verdaderamente su fracaso, Trotsky hubiera debido revisar el cuadro permanente de su acción y de su pensamiento, hubiera debido poner en duda la convicción filosófica de que la sociedad homogénea y sin Estado aparece dada virtualmente con la muerte del capitalismo, que esta dialéctica está en las cosas, que ningún tercer sistema es posible o en todo caso duradero. Por el contrario, admitir que la supresión revolucionaria del capital no significa necesariamente el advenimiento del proletariado hubiera sido quitarle su fundamento realista a la dialéctica al mismo tiempo que hubiera significado negar su acción marxista. Prefirió recomenzarla en lo imaginario —en su esquemática IVª Internacional— puesto que ya no podía proseguirla en la realidad. Pero es porque quería seguir siendo marxista, y todos aquellos que recomienzan el marxismo, no sólo fuera de los caminos de la U.R.S.S. sino también fuera del camino de Trotsky, hacen lo mismo que él, pero lo hacen a la segunda potencia.

Digamos lo mismo de otro modo: el materialismo afirma que la dialéctica reside en la materia de la totalidad social, es decir que el fermento de la negación es aportado por una formación histórica existente, el proletariado. De allí la idea del proletariado como *Selbstaufhebung*, o también la idea de la revolución

[25] Sin duda es ésta una de las razones por las cuales casi no se ha desarrollado y sólo atrajo a los intelectuales "amateurs" de dialéctica; renovaba el marxismo de 1850, que nunca fue el de las organizaciones obreras.

permanente, es decir de una negación continua, inmanente al mecanismo interno de la historia. La negatividad, realizada de este modo en el mundo, puede ser captada en él como una fuente o una materia sutil. El Partido que trabaja para llevar al poder al proletariado puede aprovecharse de ella, y la sociedad que prepara es, como por definición, la autocrítica permanente, la sociedad sin clases o verdadera sociedad. Desgraciadamente un gobierno y un Partido, aún siendo revolucionario, no son una negación. Es preciso que existan positivamente para instalarse sobre el terreno de la historia. Lo que hacen, no lo realizan *quatenus*, lo hacen absolutamente, y por lo menos en el instante no hay más dictadura que la de lo positivo. Aún en el caso en que el Partido y la sociedad revolucionaria se conservaran lo más cerca posible del proletariado, el proletariado como "supresión de sí mismo" es inhallable: siempre se encuentra únicamente proletarios que piensan o quieren esto o aquello, que están exaltados o acobardados, que ven con justeza o falsamente, pero que en todo caso están siempre dentro de la plenitud del mundo. El Partido, animado en principio por la clase que se suprime a sí misma, justificado en principio por la única razón de ser esa misma clase organizada, vuelve a dirigirse hacia lo positivo, como la misma clase, y sucede que los representantes históricos de la negatividad se afirman cada vez más en su nombre. Los proletarios, y mucho más el Partido, tienden a pensar que la revolución es un principio positivo que se encuentra trabajando en las cosas, y no ese puñado de dirigentes perplejos y esas masas que dudan. Un aparato político que funciona al día, entre hombres que no todos son filósofos y gustan de creer en sus jefes o ir contra ellos, que actúa en definitiva en lo positivo y lo inmediato, vuelve a caer con todo su peso en lo positivo y en lo inmediato. Todas las identificaciones mediatas de la dialéctica se transforman en identidades reales: el proletariado *es* la revolución, el Partido *es* el proletariado, los jefes *son* el Partido, no comprendiendo la diferencia sino como el ser es el ser, y el doble sentido y el equívoco constituyen a partir de esto la ley del sistema, puesto que, como es evidente, no existe un equivalente positivo de la negatividad y sus representantes son tan positivos como es posible serlo. Ahora bien: este equívoco ya existía cuando Marx puso la dialéctica en las cosas mismas. Es

cierto que existen algunos momentos, llamados justamente revoluciones, en los cuales el mecanismo interno de la historia hace que los proletarios vivan en su Partido, que los obreros y los campesinos vivan la comunidad que la dialéctica les asigna en el papel, en los cuales el gobierno no es nada más que el delegado del pueblo: se está entonces en el punto sublime del cual hemos hablado varias veces. Trotsky establece sus perspectivas sobre estos momentos perfectos; señala que en ese momento casi no es necesaria la obligación porque la voluntad de cambiar el mundo encuentra cómplices por todas partes, que desde los campos hasta las fábricas cada reivindicación local se encuentra conspirando para la acción de conjunto, y siempre recordó con agrado los días de la insurrección de Octubre en la que el proletariado tomó el poder casi sin derramar sangre. Tal es el milagro del flujo revolucionario, de la negatividad encarnada en la historia. ¿Pero es posible concebir un flujo continuo, instituido, un régimen que viva en ese grado de tensión, un tiempo histórico que esté trabajando continuamente por ese fermento crítico, una vida sin nada adquirido, sin reposo? Este mito es el de la revolución permanente, el trabajo subterráneo de lo negativo que no cesa nunca, y menos aún en la sociedad revolucionaria. Es posible que esto sea así para quienes piensan la historia universal, para los jefes: para Trotsky y para Lenin, las mentiras del gobierno, las maniobras y la represión estaban dirigidas hacia la revolución mundial. Pero para quienes no son políticos profesionales existe el trabajo y el descanso, la guerra y la paz, el movimiento y el reposo, y la revolución permanente aparecerá ante sus ojos como un pretexto para hacer aceptable la violencia. No se trata entonces de que sólo en algunos momentos privilegiados la negatividad descienda verdaderamente en la historia, sino que ésta se convierte en un modo de vida. El resto del tiempo está representada por los funcionarios. Esta dificultad no pertenece solamente al bolcheviquismo sino a toda organización marxista y tal vez a toda organización revolucionaria. La revolución considerada como crítica continua necesita la violencia para establecerse y deja de ser autocrítica a medida que la ejerce. Es la negación realizada o indefinidamente reiterada, y en las cosas mismas no hay ni negación pura ni continua. Marx no pudo haber tenido ni haber dado la ilusión de una

negación realizada en la historia y en su "materia", a no ser que haya hecho del porvenir no capitalista un Otro absoluto. Pero nosotros, que fuimos testigos de una revolución marxista, sabemos que la sociedad revolucionaria tiene su peso, su positividad, y que por lo tanto no es el Otro absoluto. ¿Será necesario tal vez que conservemos la idea-límite de la sociedad homogénea, de la última sociedad alejándola solamente hacia el infinito? Sería recomenzar la ilusión y concederle a una sociedad que tiene sus méritos relativos, un pundonor absoluto que no merece. Es lo que hizo Trotsky, se dice y con mucha razón que no tiene gran sentido recomenzar el bolcheviquismo en el mismo momento en que estalla su fracaso revolucionario. Pero tampoco tiene gran sentido recomenzar a Marx si su filosofía está comprometida en este fracaso, hacer como si esta filosofía saliese intacta del asunto y diese término con todo derecho al interrogante y a la autocrítica de la humanidad.

Entonces no podemos estar de acuerdo con Claude Lefort cuando admite que el destino de Trotsky no crea ningún problema filosófico, y que sus contradicciones sólo son las del bolcheviquismo, forma histórica unida a las particularidades de un país atrasado. ¿Estamos seguros de que sea accidental el hecho de que la revolución proletaria —la de la "última clase", la que debe crear la *verdadera* sociedad—, se haya producido en un país atrasado? Si por el contrario la revolución proletaria estuviese predestinada por su propia naturaleza a realizarse en los países atrasados, debería esperarse la reaparición de los problemas del bolcheviquismo en toda revolución proletaria. Por lo tanto ésta es una hipótesis que debe ser considerada: el marxismo presentó primeramente a la revolución como un hecho de madurez o de maduración. Luego, y cuando se realizó en países para los cuales era "prematura", el marxismo racionalizó el acontecimiento refiriéndolo a una ley de desarrollo desigual: el retardo histórico de un país que no conoció el desarrollo burgués, la presión que ejercieron sobre él los países adelantados, la implantación de un régimen semicolonial, la brusca aparición de un proletariado nuevo acumulaban en ese país las condiciones de una revolución que superaría el estadio democrático y pasaría por encima de la fase burguesa. Este análisis, que devolvía a la dialéctica su elasticidad, y a la historia lo que

tiene de imprevisto, permaneció sin embargo en los marxistas dentro del marco de un esquema de desarrollo general: aún si la historia pasa del precapitalismo al socialismo queda entendido que el socialismo al cual llega es el mismo al cual debían conducir la madurez y la decadencia del capitalismo. El desarrollo pasa por encima de ciertas fases, está abreviado, elude ciertas transiciones, pero el término al cual llega es concebido siempre como lo era para Marx, el esquema de la maduración histórica por lo tanto no ha cambiado. Se limitan a introducir una condición suplementaria: "el mecanismo interno" de la revolución en los países atrasados, que explica ciertas anticipaciones históricas. Puesto que la revolución no apareció en los países adelantados el problema consiste precisamente en saber si lo que debe ser discutido no es el esquema-tipo de Marx, si la revolución proletaria no está esencialmente unida a la estructura de los países atrasados, si la revolución, antes que una *anticipación* de las fases canónigas a las cuales conducirá "ineludiblemente" el desarrollo del capitalismo, no es más bien en esos países una formación que se produce a su debido momento y en su debido lugar, lo cual indicaría que la revolución sólo es posible allí donde existe el retardo histórico y que, por el contrario, de ningún modo representa el porvenir prometido a las sociedades capitalistas. La revolución proletaria en los países atrasados sería, si se quiere, "prematura", pero en el sentido en que los psicoanalistas dicen que el nacimiento del niño es prematuro: no porque el nacimiento hubiera podido ser "completamente natural" si se produjese más tarde, sino porque, por el contrario, por más tardío y bien preparado que se lo suponga, el nacimiento es siempre arrancamiento y recreación. La revolución y la sociedad revolucionaria serían prematuras pero de una prematurez *esencial*, y habría que rehacer el análisis desde este punto de vista. Una sociedad revolucionaria no sería, por principio, la que nace de un germen depositado desde mucho tiempo atrás en la sociedad anterior, madurado e "incubado", como decía Marx, en su funcionamiento objetivo, sino que, por el contrario, sería aquella que nace por transcrecimiento, por el "mecanismo interno" de un conflicto que se amplificó a sí mismo hasta el punto de destruir las estructuras sociales en las cuales apareció. En un sentido hemos dicho que la tesis del desarrollo desigual

y de la revolución permanente prolongan y desarrollan ciertos pensamientos de Marx, pero también los "revolucionan": pues introducen una nueva idea de la revolución y de sus relaciones con la historia. La revolución ya no es más el término del proceso, sino que se dibuja al mismo tiempo en las sociedades que no la han "incubado", está siempre allí, y también no está nunca allí puesto que aún en las sociedades maduras puede demorarse indefinidamente y porque también en la sociedad revolucionaria debe ser reiterado. La revolución se convierte en una ruptura continua con la historia, se la ve desde todas partes pero nunca es posible acercársele, encontrarla. La dialéctica había establecido entre el pasado y el presente una doble relación de continuidad y de discontinuidad. El capitalismo crea sus propios enterradores, prepara por *sí* mismo el régimen que acabará con él, el porvenir emerge entonces del presente y el fin emerge de los medios como su totalidad y su sentido. ¿Pero una revolución puede nacer de este modo? ¿Es la historia misma la que cambia la historia? ¿La revolución, en tanto que ruptura, no debe renunciar primeramente a lo que la precedía? ¿La revolución no crea entre los hombres, y aún entre los proletarios, una tensión tal que la democracia del partido, la libertad de discusión, la fraternidad revolucionaria, la recuperación del pasado y la unidad de la historia sólo pueden llegar si llegan, mucho más tarde, y las mismas no se encuentran más bien a título de fin y de justificación en el espíritu de los jefes antes que en el movimiento revolucionario mismo? El marxismo no quiere elegir entre los dos aspectos de la dialéctica: a veces habla de la revolución como si fuese una ola que arrastra al Partido y al proletariado del lugar donde se encuentran y los deposita más allá del obstáculo, otras veces por el contrario el marxismo pone a la revolución más allá de todo cuanto existe, en un porvenir que es la negación del presente, en el término de una depuración infinita. Estas dos perspectivas no están reconciliadas en el marxismo sino que se encuentran yuxtapuestas, y Marx contaba con el crecimiento del proletariado dentro de su Partido para hacer la síntesis. La idea de la revolución permanente anuncia que la revolución no es tanto un resultado del pasado o una superación de los problemas del presente como una inminencia del más lejano porvenir en cada uno de sus momentos. En otro término:

la idea de la revolución proclama una especie de demora original de la historia. No es sorprendente entonces que se aplique satisfactoriamente a las revoluciones de los países atrasados. Pero sería sorprendente que esas revoluciones "prematuras" fuesen capaces, como las que debían "incubar" las viejas sociedades, de crear *la* sociedad *verdadera.* Se conserva el esquema dialéctico: es preciso realizar y es preciso destruir, la revolución todo lo salva y la revolución todo lo cambia. De hecho, según los momentos predomina uno a otro y el zigzag reemplaza al desarrollo dialéctico. Se hace alternar la depuración y la distensión. Esto da como resultado que una de esas actitudes se convierta en la simple máscara de la otra: se establecen cosas totalmente hechas en nombre de la verdad, se utiliza la violencia con tantos menos escrúpulos cuanto que esta violencia, se dice, está inscripta en las cosas. Es el espíritu bolchevique, es el pensamiento de Trotsky, crisis y continuación del de Marx. El destino de Trotsky aparece como en filigrana en esta filosofía que debía unir la verdad y la acción, y donde una de ellas es simplemente una excusa de la otra.

Los "accidentes" del bolcheviquismo y del "socialismo en un solo país" han provocado tales consecuencias en la U.R.S.S. y en el comunismo mundial, han desplazado tanto las perspectivas de la revolución proletaria, que no existen muchas razones para conservarlas, para hacerlas penetrar en los hechos por la fuerza, y las que hay, autorizan tanto a hacerlo como a ponerlas en perspectiva ante la República de Platón. Aún en el caso de que el bolcheviquismo no sea más que la expresión de una época, ha conformado tan imperiosamente la que siguió, que el problema consiste en saber si todavía debemos conservar, para pensarla, las coordenadas de la sociedad proletaria. Trotsky, aún eliminado, conservó su filosofía de la historia, su teoría del Partido y de la revolución, y hasta el "fetichismo" de la economía colectiva y planificada. Y es por eso que su crítica a la U.R.S.S. es la crítica a una "revolución desfigurada", que no carece de esperanza. Lefort presenta al bolcheviquismo como comienzo de la desviación, y abandona, con la tesis de las "bases del socialismo" la práctica bolchevique del Partido, aunque considera al bolcheviquismo como un marxismo desfigurado. Pero deja fuera de discusión la filosofía proletaria de la historia: el bolcheviquismo

la caricaturizó porque era una "anticipación histórica" y se adelantaba a la hora. También Lefort procede pues *minimo sumpti*. Lefort es el Trotsky de Trotsky. Pero ¿de dónde le viene la certeza de un punto de madurez de la historia en la que el proletariado, habiendo tomado el poder, no dejará que se le vaya de las manos? Los bolcheviques, por su parte, sólo creen en una madurez relativa y, por así decirlo, en un mínimo de madurez: una vez reunidas ciertas condiciones objetivas no se prohiben forzarle la mano a la historia. Si una filosofía proletaria se permite estas usurpaciones reencontrará las contradicciones del bolcheviquismo y si se abstiene completamente de ellas se convertirá únicamente en contemplativa. Cuando Lefort dice que el bolcheviquismo era una "anticipación histórica", la fórmula es equívoca. Si quiere decir que la historia en 1917 no estaba madura para el establecimiento de un poder proletario en Rusia, esta aserción, por todas las razones que da, no provoca casi discusión. Pero esto no prueba —y sin embargo es lo que sugiere la palabra "anticipación"— que mañana, en otra parte, estará "maduro" un poder proletario ni tampoco que pueda existir nunca un poder revolucionario a no ser que sea "prematuro".

Capítulo V

SARTRE Y EL ULTRA-BOLCHEVIQUISMO

Así como la filosofía marxista cree poder expresar el peso de lo social situando la totalidad de la dialéctica en el objeto, la dialéctica en acción responde a la adversidad por medio del terror ejercido en nombre de una verdad oculta o por el oportunismo, pero abandona de todos modos su propia línea. Una cosa es hacer esta experiencia y otra reconocerla y formularla. Trotsky sólo se resignó a ello implícitamente, en los últimos años, cuando decía que el curso de las cosas iba a poner en tela de juicio la tesis marxista que considera al proletario como clase dirigente y la que considera al socialismo como heredero del capitalismo. Los comunistas están a mil kilómetros de esta confesión. Para ellos, en la medida misma en que la dialéctica ha fracasado es preciso que siga vigilando, pues la dialéctica es el "pundonor", la "justificación" de una inmensa labor técnica en la cual la dialéctica no aparece personalmente. No se la toca en ambos sentidos de la palabra, porque no se cambia nada y porque no se la utiliza. Si, lo social es como dice Lukacs, una "segunda naturaleza", sólo nos queda gobernarla como se gobierna a la naturaleza por medio de una técnica que sólo admite la discusión entre ingenieros, es decir según los criterios de la eficacia, no según el criterio de sentido. El sentido vendrá luego, Dios sabe cómo. Será asunto de la futura sociedad comunista. Por el instante se trata solamente de "sentar las bases" por medios tales que difieren de sus fines como la cuchara de albañil difiere de la pared que ayuda a construir. Una vez establecido el aparato de producción que Marx suponía adquirido y que faltaba justamente en Rusia y falta mucho más todavía en China, la pro-

ducción del Estado hará surgir por sí misma las consecuencias socialistas y comunistas, se verá brotar y florecer el humanismo y la dialéctica mientras que el Estado se marchitará.[1] Estaría bien si la sociedad soviética, para crear el aparato de producción, no estableciera un aparato de compulsión y no organizara los privilegios, que configuran poco a poco el verdadero rostro de su historia. Pero esto no lo ven los comunistas porque tienen fijos los ojos en la dialéctica. Tienen en cuenta su fracaso (y en ese sentido lo saben) puesto que en todo momento la eluden con mucha seguridad. Pero *en ese mismo acto* la instalan en el porvenir. Es lo mismo no creer en la dialéctica que ponerla en el futuro; pero es lo mismo para un testigo exterior, que sólo se mantiene en el presente, no para aquel que comete el fraude y que vive ya en sus fines. La dialéctica juega entonces exactamente el papel de una ideología, le ayuda al comunismo a ser otra cosa que la que piensa.

Era conveniente que en semejante situación un filósofo independiente tratara de analizar la práctica comunista directamente, sin ideología interpuesta. El lenguaje de la dialéctica y de la filosofía de la Historia está tan incorporado al comunismo que describirlo sin usarlo es una empresa totalmente nueva, y tal es el interés extraño de los ensayos publicados recientemente por Sartre.[2] Aquí se ha retirado la cubertura dialéctica, la acción comunista aparece considerada tal como es en el presente, como podría serlo para alguien que hubiese olvidado la historia, "comprendida" al fin en sí misma. Por primera vez se nos dice aquí lo que un comunista debería decir para defender al comunismo con toda claridad,[3] y sin acudir a las presuposiciones de la tradición.

[1] Stalin también retomó en los últimos años la tesis de la atrofia del Estado.

[2] *Les Communistes et la Paix* (I, III) en *Les Temps Modernes*, (Nos. 81, 84-85 y 101) que citaremos bajo la sigla: *C.P.*, I; *C.P.*, II; *C.P.*, III, y la *Réponse a Lefort* que citaremos bajo la sigla *R.L.* (*Les Temps Modernes*, Nº 89.)

[3] Sartre escribe en su segundo estudio: "La finalidad de este artículo es declarar mi acuerdo con los comunistas sobre problemas precisos y limitados" (*C.P.*, II, pág. 706). Y su título indica que buscaba desde el comienzo un acuerdo con ellos sobre el único punto de la paz. Sin embargo, para motivar la unidad de acción, Sartre emprende la tarea de

Sartre "comprende" la política comunista, la justifica desde el punto de vista del proletario y la toma por su cuenta (en una medida que debe ser precisada) por razones muy diferentes a aquellas por las cuales reclaman los comunistas y, como él mismo lo dice, "razonando a partir de *mis* principios y no de *los de ellos*".[4] En verdad sus propios principios no solamente son diferentes, son casi opuestos, y además lo que él aporta es un constante fracaso de la dialéctica. Mientras que los filósofos comunistas, Lukacs por ejemplo, conservan formalmente el principio de una dialéctica histórica y la rechazan sólo en el en-sí de la "segunda naturaleza", –lo cual, es verdad, distiende al infinito el campo de las mediaciones, separa a la empresa comunista de su sentido final y difiere indefinidamente su confrontación–, Sartre fundamenta justamente la acción comunista negándole toda productividad a la historia haciendo de ella, en lo que tiene de conocible, el resultado inmediato de nuestras voluntades, y en el resto una opacidad impenetrable. Sin duda este extremo subjetivismo y este extremo objetivismo tienen algo en común, pues si lo social es una segunda naturaleza, sólo puede ser modificada, como la otra, por un técnico, que será aquí una especie de ingeniero político. Y si lo social es solamente el residuo inerte y confuso de nuestras acciones pasadas, no se puede intervenir e interponer orden más que por medio de una creación pura. Que esto se haga en nombre de un saber teórico que

---

decir el máximo de lo que se puede decir en favor de la política comunista cuando se está en la izquierda sin ser comunista. Esto lo conduce a presentarla como la única posible para un partido comunista, a concentrar la crítica sobre los adversarios marxistas del P.C. y en definitiva a recusar su marxismo. Sobre el terreno de la discusión marxista es ésta una toma de posición. Es verdad que ese terreno no es el de Sartre, y que envuelve a los stalinistas y a los trotskistas en otra filosofía, que es la suya. Pero aún cuando deja de ser árbitro de las discusiones para hablar en su propio nombre, la ventaja dada al P.C. no se le retira. El P.C. sigue fundamentado en la filosofía sartriana (aunque, como vamos a verlo, sea por razones que no son las suyas). El acuerdo de Sartre con el P.C. desborda entonces los "puntos precisos y limitados" de los cuales se trataba al comienzo: "No son mis simpatías por numerosos aspectos de la empresa comunista" (*R.L.*, pág. 1615); y es preciso buscar en *los Comunistas y la Paz* una actitud de simpatía, más allá de las fórmulas de unidad de acción.

[4] *C.P.*, II, pág. 706.

solamente posee el Partido, o en nombre de un no-saber absoluto, y porque en una historia que es un caos cualquier cosa vale más que lo que existe, la acción del Partido se substrae a los criterios de sentido. La filosofía del objeto puro y la del sujeto puro son igualmente terroristas. Pero sólo existe acuerdo en las consecuencias. En cuanto a los motivos, éstas quedan en posición de rivales. La ruina de la dialéctica se consuma abiertamente en Sartre, clandestinamente en los comunistas, y las mismas decisiones que se apoyan sobre el proceso histórico y sobre la misión histórica del proletariado, Sartre las basa sobre el no-ser del proletariado y sobre la decisión que lo crea como objeto de la historia a partir de la nada.

Por lo tanto Sartre justifica relativamente a los comunistas en la acción más que en lo que piensan y en la filosofía que enseñan. Por otra parte, si esta filosofía es "comprendida" como mito auxiliar, el género de verdad que se le reconoce es simbólico, y no es ésta la verdad que ella pretende. Se nota que para Sartre la dialéctica fue siempre una ilusión, aunque haya sido utilizada por Marx, por Trotsky o por otros; solamente existen diferencias en la manera de hablar, de justificar la acción, de poner en escena la ilusión; en lo que respecta a lo esencial la acción marxista siempre fue creación pura. La "verdad" de la historia siempre ha sido fraudulenta y la discusión del Partido siempre fue una ceremonia o un ejercicio. El marxismo fue siempre una elección del proletariado que, históricamente, no es, contra lo Otro, que es, y la pretensión de superar las oposiciones interiores siempre fue platónica; sólo es posible pasar por encima de ellas. Sartre no ve entonces que exista ninguna razón para distinguir en la historia del marxismo un gran período y un período de decadencia, a los fundadores y a los epígonos, y nunca confronta al comunismo con la dialéctica de la cual se reclama. Mejor armado que nadie para comprender y explicar el comunismo tal como es, frente a las ideologías tradicionales de las cuales se cubre, Sartre no lo hace precisamente porque el sentido profundo del comunismo se encuentra para él más allá de las ilusiones dialécticas; está en la voluntad categórica de hacer que sea lo que nunca fue. No se pregunta por qué ningún comunista piensa escribir lo que él ha escrito en este ensayo, mientras lo *hacen* todos los días, ni por qué no intentan basar

su acción sobre la negación de la dialéctica, y por qué no la consideran como la única cosa por hacer si los que no son nada históricamente deben convertirse en hombres. Le basta con que finalmente sea tal el comunismo en el contexto de su pensamiento. Que los comunistas lo conciban y lo motiven de otro modo, eso, Sartre está seguro, no cambia en nada el sentido del comunismo. El comunismo está aquí "comprendido" y relativamente justificado a la segunda potencia, no tal como él mismo se ve, sino tal como es, es decir tal como lo ve el filósofo, según enseña Hegel. Si Sartre diese abiertamente sus razones, si dijera que el comunismo es un pragmatismo más profundo, pondría a la cruda luz del día la diferencia entre la teoría y la práctica, la crisis de la filosofía comunista, y más allá de la filosofía, el cambio de sentido de todo el sistema. Si "comprende" al comunismo, entonces la ideología comunista es engañosa, y el problema que aparece es el de la naturaleza del régimen que se oculta en la filosofía que enseña en lugar de expresarse en ella. Si Sartre tiene razón en fundamentar el comunismo como lo hace, el comunismo se equivoca al pensarse tal como se piensa, no es cabalmente lo que Sartre dice de él. Llevado al límite: Si Sartre tiene razón, Sartre está equivocado. Tal es la situación del solitario que incorpora el comunismo a su universo, y lo piensa sin tener en cuenta lo que piensa de sí mismo. Leyendo *Los Comunistas y la Paz* nos preguntamos a menudo, sin encontrar respuesta, pues las citas de Marx están equitativamente distribuidas, qué diferencia establece Sartre entre Marx, las ideologías del comunismo soviético y su propio pensamiento. Sartre embarca a toda esa gente en su pensamiento. En su pensamiento, y solamente en él —una vez supuesta su negación de la historia y de la verdad histórica, su filosofía del sujeto y del otro como intrusión— Marx, Lenin, Stalin, Duclos son indiscernibles en lo esencial, e indiscernibles de Sartre. Pero esto mismo no está dicho: si lo dijera subrayaría la transformación del comunismo desde Marx hasta nosotros, pero para Sartre este cambio sólo es aparente. Su interpretación sigue siendo implícita. De allí las reticencias que aparecen en él, y el malestar que sienten quienes lo leen. Querríamos que dijera que si Duclos y Trotsky son con el mismo derecho los herederos del marxismo, y si los marxistas no stalinistas son traidores, lo son para alguien que no cree en

la dialéctica. Como sobre este punto faltan las precisíones, el análisis de Sartre, que iba a aclarar al lector, aumenta más aún la confusión...

Estamos anticipando, pero era preciso hacer notar estos caracteres para poner en su sitio dentro de nuestro propio estudio las tesis de Sartre. Buscaremos pues en *Los Comunistas y la Paz* el índice de esta nueva fase que llamaremos ultra-bolchevista, en la que al comunismo ya no se lo justifica más por la verdad, por la filosofía de la historia y la dialéctica, sino por su negación. Luego de lo cual nos preguntaremos si es preciso sacar de las premisas de Sartre las mismas conclusiones que él saca y si éstas pueden fundamentar alguna forma de comunismo, si ese comunismo totalmente voluntario puede sostenerse, si no se apoya sobre una idea de la revolución que él mismo torna imposible.

Se pensará tal vez que es prematuro apreciar los primeros análisis de Sartre, puesto que no sabemos qué alcance les va a dar ya que posteriormente debe completarlos. Sartre anunció que luego de haber mostrado en qué expresa al proletariado el Partido comunista, mostraría en qué no lo expresa, y sólo entonces se podrá ver cómo el comunismo y el no-comunismo se concilian en su espíritu y en su acción. El problema es comparable al de las filosofías cristianas frente al cristianismo histórico. Cabe preguntarse siempre si la religión es para ellas la verdadera filosofía o si, por el contrario, la filosofía es la verdad de la religión, que envuelve a la otra, o más bien nace la pregunta de cómo se establece entre ellas la coexistencia pacífica pues si la verdad sólo está de un lado, la guerra fría continúa. Sartre abandonará entonces el terreno del terror histórico. Dirá por qué no se hace comunista, en qué difiere su "comprensión" de una adhesión, en qué se distinguen las razones que tiene para aprobar a los comunistas de las que ellos mismos dan, y construirá en definitiva un universo mixto en el cual la acción de los comunistas y la de una izquierda no comunista puedan unirse.

Pero de todos modos es preciso que los análisis publicados dejen lugar a sus complementos, y nuestro estudio se referirá a ese punto. Creemos que si se admiten esos análisis el debate queda cerrado por una justificación desesperada del comunismo que no admite ni restricción, ni matiz, ni motivo propiamente dicho, porque esa justificación pertenece a lo moral: el comu-

nismo no puede ser juzgado, ni puesto en su sitio, ni conciliado con otra cosa que consigo mismo, su acción no puede ser medida con otro criterio que no sea esa misma acción, porque el comunismo es la única tentativa consecuente por crear de arriba abajo una sociedad en donde aquellos que no son nada se conviertan en hombres, y porque esta "antifisis", como dice Sartre, esta empresa heroica, no tolera ningún tipo de condición ni de restricción. Si decididamente esas perspectivas no representan para él más que los pensamientos de un simpatizante comunista, y si deben adecuarse a otras para llegar a su verdadera conclusión, nuestra discusión sólo anticipará la suya. Pero si, por el contrario, las toma por su cuenta tal cual son, estamos autorizados a decir desde ahora por qué no nos han convencido. Para decirlo sumariamente, porque 1º) la concepción que Sartre propone del comunismo significa una denuncia de la dialéctica y de la filosofía de la historia, y les substituye una filosofía de la creación absoluta en lo desconocido; 2º) si esta filosofía es admitida, el comunismo es una empresa indeterminada de la que sólo sabemos que es absolutamente *otra*, que se halla substraída, como el deber, a cualquier discusión, pero también a toda prueba y a todo control racional; 3º) en definitiva esta acción sin criterios, precisamente porque carece de ellos, sólo puede obtener una simpatía reticente, una presencia ausente de aquellos que no se deciden por ella. No se logrará reforzar con esto a la acción y menos aún cambiarla. Finalmente, la izquierda no comunista será "no comunista" en sus razones, no en su acción. Precisamente por esto en lugar de servir, esta concepción puede ser perniciosa para la coexistencia del comunismo y del no-comunismo.

I

Ante todo, el estudio de Sartre es un retorno a los hechos. Es verdad que hoy en día la parte más activa de la clase obrera adhiere al P.C. y a la C.G.T. Por lo tanto es verdad que cualquier fracaso del P.C. disminuye el peso de la clase obrera en la lucha política, que quienes celebran el fracaso de una huelga ordenada por el Partido Comunista como si fuese una victoria de la clase obrera, abandonan a la clase obrera existente y que es comunista en su mayoría. El anticomunista de izquierda se

justifica llamando lucidez a la fatiga de la clase obrera y espíritu revolucionario a su desagrado. Se dirige con un proletariado imaginario hacia una revolución liberada al fin de la tutela comunista, y decora con el nombre de política proletaria una política que triunfa o padece al mismo tiempo que el gobierno del Sr. Pinay. *¿Qué hace usted?* le pregunta Sartre. Si el mundo se detuviera en este instante y si fuese juzgado sobre su alegría malsana, usted sería aquel que aplaude el derrumbe de la clase obrera. Usted dice que es necesario distinguir, que usted celebra el acontecimiento como un fracaso del P.C. y el despertar de una clase obrera liberada. Pero usted sabe muy bien que la política es, la mayor parte del tiempo, el arte de organizar los equívocos y de herir al adversario en el flanco. Cuando el gobierno detiene a J. Duclos y organiza la prueba de fuerza, no apunta abiertamente al sindicalismo y a la clase obrera pues sólo se trata de un jefe de partido. Pero cuando la huelga ordenada para defenderlo fracasa, son las huelgas reivindicatorias las que son heridas por anticipado, es la apatía la que se instala en la clase obrera, es la clase obrera la que se ve disminuida. En el instante en que se lo considera, y frente al acontecimiento, este fracaso del P.C. es un fracaso de la clase obrera. Si usted acepta tratar al Partido Comunista como al enemigo número uno y en forma consecuente pensar toda su política, el enemigo número dos, el capitalismo, es relativamente su aliado; si usted se preocupa *primero* de debilitar el Partido Comunista, le faltará tiempo, y gusto, para debilitar a sus adversarios. Si hoy en día el Partido Comunista está contra usted, el proletariado existente está contra usted, usted sólo habla en nombre de un proletariado en idea, en este minuto está expresando solamente pensamientos y no, como su marxismo le exigiría, el movimiento obrero mismo.

Todo esto es verdad, y tenía que ser dicho. Sartre plantea el problema en términos de urgencia y en lo inmediato: quien no está con el P.C. está contra el P.C. y contra el proletariado que encuadra. Es posible contestar sin embargo que toda oposición acepta el riesgo de destruir el movimiento que quiere enderezar y que si no lo acepta, una organización nunca podría enderezar su política. Si no se deseara a veces el proletariado de mañana al de hoy, si no se osara preferir, pues, el proletariado

en idea al proletariado existente, la política proletaria no existiría, no habría en cada caso nada más que una fidelidad de ciego a lo que hace el Partido del proletariado, y ni siquiera se sabría si merece aún su nombre. Ninguna política, ni tampoco —y menos aún— la del Partido Comunista, aceptaría ser juzgada sobre un momento de su acción. Ninguna política responde simplemente por sí o por no al acontecimiento, ninguna renuncia al derecho de plantear el problema de un modo distinto al que lo plantea en el instante, pues existe el pasado, en el cual se preparó esta trampa, y está el porvenir, en el cual se puede trabajar para desarmarla. Una política que se privara de todo recurso contra la situación de hecho y sus dilemas, no sería una política viva: sería la de un muerto diferido, amenazado a cada instante con aparecer frente a su juez. "Estaba en el extranjero, mis relaciones con los comunistas eran buenas, pero de ningún modo deliciosas... razones éstas para enterarse con indiferencia del fracaso de las huelgas... pero, la noticia produjo en mí un efecto contrario".[5] Sea. Cada uno piensa a causa del acontecimiento. Pero es de lejos, y en viaje, cuando la crisis resulta un trueno en medio del silencio. El político, por su parte, la vio nacer, y cuando estalla se encuentra pensando ya en el mañana. En pocas palabras: el político la piensa y la vive, y no está en su poder decir sí o no.

Sartre se reserva en principio el derecho de rechazar el ultimátum de los hechos: "Para convertirse en traidor, no basta que los comunistas lo acusen a usted de traicionar".[6] El Partido Comunista puede hacer que la clase obrera esté contra nosotros, no que nosotros estemos contra ella. La instancia de la conciencia subsiste, y con ella nuestro derecho a ponernos en perspectiva, a pensar el acontecimiento, a dar por nosotros mismos un sentido a lo que hacemos. Pero la situación, las "sonrisas de la derecha" nos colocan ante el inminente peligro de traicionar. Pues —y éste es el punto decisivo— la conciencia que se retira del dilema y quisiera confrontar la política del P.C. con una determinada idea de la revolución, *no encontrará en los hechos nada que le permita decidir si esa política es revolucionaria o no*

[5] *C.P.*, II, pág. 705.
[6] *C.P.*, I, pág. 5.

y trazar otra línea revolucionaria. La solidaridad de la clase obrera y del P.C. no es un accidente, una confusión mantenida por el P.C. y de la cual el gobierno saca provecho. Esta solidaridad es de derecho, no cesará nunca, porque no existe ningún medio que permita distinguir la política comunista y el movimiento proletario. Se dice: la huelga del 2 de junio lleva la marca del P.C.; la preferencia dada a los medios ilegales, la confusión de lo político y lo económico, la devoción a la diplomacia de la U.R.S.S., todo esto es comunista y no proletario. Para Sartre no existe entre la política del P.C. y la violencia proletaria una diferencia que sea atribuible a uno o a otro. No es únicamente en el espíritu de los obreros, y por un lamentable error, donde el movimiento obrero forma un bloque con el P.C. y con la U.R.S.S.; lo forman en la realidad, y no es solamente por una falta de atención reparable que el anticomunista de izquierda deja desbordar su odio hacia el comunismo sobre la violencia proletaria, sino que es porque, aún siendo "marxista", a fuerza de estar fuera de la clase obrera tal cual es, deja de pensar como ella lo hace, y es a la clase obrera a la que rechaza a través del comunismo. Es verdad que no se puede demostrar que el fin revolucionario exija el 2 de junio, que exija *esta* ilegalidad, *esta* mezcla de lo económico y de lo político, *ese* refuerzo aportado a la seguridad de la U.R.S.S. Pero tampoco se puede demostrar lo contrario. El equívoco está en las cosas. La historia es equívoca. "Como siempre, los hechos no dicen ni sí ni no." [7] ¿Los medios ilegales? Pero si son los del proletariado, puesto que la ley burguesa está hecha contra él. ¿La confusión de lo económico y de lo político? Pero si es la ley misma del proletariado, puesto que nunca tiene acceso a la pura vida política (y menos aún cuando una ley electoral anula una buena parte de los sufragios comunistas), puesto que la acción política es simplemente aquella que considera la totalidad del aparato social, y puesto que absteniéndose en ese dominio el proletariado sería como un cuerpo sin conciencia. ¿La devoción hacia la U.R.S.S.? Pero si la U.R.S.S. es el país de la revolución, y aún si la revolución está en todas partes, y en todas ineluctable, ¿cómo podría medir el apoyo que debe a su primer bastión? Si la política comunista

[7] *C.P.*, I, pág. 8.

puede unirse siempre a la violencia revolucionaria de algún modo, aunque no pueda demostrarse a partir de ella, la conciencia que trata de apreciarla libremente no puede utilizar esta libertad de ningún modo efectivo: es sí o es no, eso es todo; tanto el sí como el no es cuestión de voluntad, y proferido en el equívoco. El P.C. estará siempre justificado por esta razón permanente: de que su violencia *tal vez* sólo sea violencia proletaria. Apenas se distingue el sí del no, como apenas se distinguía en Kierkegaard la fe de la incredulidad. En todo caso el P.C. tiene una misión negativa: tal vez no sea la revolución, pero no es con seguridad el capitalismo; tal vez no sea la pura violencia proletaria, pero con seguridad no estará ausente de lo que hace. La conciencia, pura negación, al ser confrontada con los hechos que, por el contrario, no dicen "ni sí ni no", sólo puede atreverse a lo exterior si encuentra allí una negación que se le parezca y en la cual puede reconocerse: negación de la sociedad burguesa, emblema de la violencia proletaria, el Partido es un doble de la conciencia. Ella puede discutir sobre lo que el Partido hace, pero nunca terminará de discutir. La conciencia sigue siendo libre. Pero ese derecho de examen sólo lo empleará con respeto, es preciso que nunca comprometa la estima esencial que le tiene el Partido como un vehículo de sus negaciones: esa decisión es *a priori* y pertenece a otro orden.

De este modo, a partir de una comprobación, la de la solidaridad de la clase obrera y del P.C., hemos pasado a un principio, porque los hechos tienen, como se quiera decir, varios sentidos o ninguno, y porque sólo reciben uno de la libertad. Toda la teoría del Partido y de la clase derivan en Sartre de su filosofía del hecho, de la conciencia, y más allá del hecho y de la conciencia, de su filosofía del tiempo. Sartre dice a menudo: no teorizo, no hablo del proletariado ideal, del Partido en general, sólo observo lo que hoy pasa en Francia. Pero esta referencia al presente tal cual es constituye una teoría, es teoría precisamente esta manera de tratar el acontecimiento como imborrable, como prueba decisiva de nuestras intenciones, como elección espontánea de todo el porvenir y de todo lo que somos. Significa afirmar que las cuestiones políticas pueden y deben ser planteadas y resueltas en el instante, sin que puedan ser enmendadas ni retomadas, significa aceptar el frente a frente con lo único,

y esta torsión, que en el acontecimiento une para siempre lo que parecía separable, opone lo que sólo era distinto. No hablar del proletariado, de la clase en sí y del Partido eterno es aquí hacer una teoría del proletariado y del Partido como creaciones continuas, es decir como muertos en disponibilidad.

El militante, el partido y la clase han de nacer de urgencias parecidas; serán la respuesta que frente a la trampa del acontecimiento da una voluntad sin asidero en las cosas. Ni siquiera hablemos de nacimiento: no llegan de ninguna parte, no son nada más que lo que tienen que ser, que lo que se hacen. El militante no es un obrero que milita, un determinado pasado de sufrimiento que se hace acción política. Los sufrimientos pertenecen al productor, al "hombre concreto" [8], y el proletario activo aparece más allá del hombre concreto. Los sufrimientos lo reducirían a la aceptación si un puro rechazo no le convirtiera en militante. Sartre siempre pensó que nada podía ser la causa de un acto de conciencia. Al menos hablaba antes de "fuerzas suaves" y de "motivos". Ahora habla todavía del "condicionamiento recíproco de la pauperización progresiva y de la revolución permanente".[9] Pero para Sartre este pensamiento es estático y secundario. En rigor el proletario no es la condición del militante, y le basta que la voluntad revolucionaria no salga toda armada de la miseria para hacer como si no saliera de ningún modo, y para verla surgir *ex nihilo* como "invención", rechazo de la condición obrera [10], "conversión" por medio de la cual el obrero "muere y renace". Vivir, decía Lagneau, será siempre tomarse el trabajo de vivir. Quien se toma este trabajo no es el obrero lleno de miseria y de fatiga, es lo que en él, más allá de la desesperación y también de la esperanza, dice no a esta vida y la transforma en otra. Ni siquiera es preciso hablar aquí de decisión, es decir, de deliberación entre los posibles y

8 *C.P.*, II, pág. 731.

9 *C.P.*, pág. 711.

10 En su *Réponse a Lefort* Sartre explica: el salario es lo que el obrero rechaza, no el trabajo manual. Sin embargo, había escrito en su primer artículo: "¿Existe un interés del obrero? Mas bien a mí me parece que el interés del obrero consiste en no ser más obrero" (pág. 27). Sartre comprende la revolución de las condiciones de existencia, de las cuales hablaba Marx, casi como un cambio de profesión.

los motivos que la prefiguran. "La libertad descendió sobre mí como un águila", decía Orestes más o menos en *Les Mouches.* Del mismo modo, la libertad revolucionaria en el militante es más él mismo que su vida, no surge de lo que ha sido sino del porvenir, del no-ser en el cual en adelante se establece "...Que la acción se apodere de él, y creerá: la acción es por sí misma una confianza. ¿Y por qué se apodera de él? Porque la acción es posible: él *no decide* actuar, actúa, *es* acción, sujeto la historia".[11] El militante cree en la revolución y en el Partido como el sujeto moral de Kant creía en Dios y en la inmortalidad: no porque la voluntad se aferre aquí a un ser exterior, sino al contrario porque, siendo gratuita, estando alejada de todo motivo, y siendo una pura formulación de valor, postula además en el ser lo que le falta para ejercerse. Sólo cree en sí misma, es la fuente única. La revolución no puede entonces venir del obrero, y menos aún del obrero calificado: éste tiene un valor reconocido, se siente pleno con su talento, no está dispuesto al rapto de la libertad. Se imagina que el hombre existe y que basta arreglar la sociedad. Liquidemos el mérito, dice Sartre. El único humanismo válido es el del absoluto desnudamiento como el Dios de Lagneau valía tanto más cuanto que carecía de apoyo en el ser. "El hombre debe ser hecho: es *lo que le falta al hombre,* lo que está *en discusión* en cada uno de nosotros, a cada instante, lo que sin haber sido nunca corre continuamente el riesgo de perderse." [12] En otras palabras: un debe-ser, y aún un puro deber, puesto que no nos damos cuenta cómo el hombre podría *ser hombre* sin perder su valor. Lo que constituye al militante es la mordedura del deber o de la nada sobre el ser, la libertad que cierta vez Sartre llamó "mortal".

Se preguntarán por qué el obrero milita en el Partido Comunista y no en la *Unión por la Acción Moral* como lo hizo Lagneau. Es porque en Sartre lo absoluto del querer sólo es la verdad de lo interior, es porque existe otra perspectiva del sujeto —otra y la misma, puesto que es su propia libertad la que está concernida y comprometida por la mirada del miserable—, la que el otro dirige sobre él, y en particular el más mise-

[11] *C.P.*, II, pág. 717.
[12] C.P., III, pág. 1792.

rable de los otros. La libertad se reconoce en esta miseria que constituye algo así como una burla o su caricatura: un desnudamiento que no es el suyo pero que, por el contrario, lo invita a capitular. Sartre el otro no es un vago doble de mí mismo nacido en el campo de mi vida y que la trastorna, que descentra mi libertad y me destruye para volver a hacerme aparecer en una mirada que está clavada en mí. El no hacer impone sus pretensiones más allá de esta vida, como sucede en Kant, o fuera de ésta, en él fueron interior, en las puras relaciones de amistad y en la sociedad de los espíritus, como sucede en Lagneau. No, en Sartre es en esta vida donde el hacer impone sus pretensiones, en el espacio que me separa del otro y que me une a él, y que envuelve gradualmente a todo el mundo.

Sin embargo en ese mismo momento y en ese paso al exterior algo atestigua que permanecemos en la filosofía del sujeto: precisamente el hecho de que tanto el Partido como el militante es acción pura. Si todo viene de la libertad, si antes de crear el Partido los obreros no son nada, ni siquiera proletarios, el Partido no descansa sobre nada y ni siquiera sobre la historia común de los obreros. O bien el partido de los proletarios no existirá nunca, o si existe será la creación continua y el emblema del no-ser de éstos, acto puro o creación, como el imperativo categórico del cual nació. No habrá entonces nada más que un partido [13], y en él no habrán tendencias: "El organismo que les sirve de unión debe ser acto puro: si comporta el mínimo germen de división, si conserva alguna pasividad —pesadez, intereses, opiniones divergentes— ¿quién unificará entonces el aparato unificador?" [14] Si sólo hay una organización en la cual sus decisiones son "las únicas posibles" [15], esta organización es el proletariado mismo, y el proletariado es en ella todo cuanto puede y debe ser.[16] Si existen varias organizaciones aunque las decisiones sean mayoritarias sólo aparecen como accidentes, puesto que otras decisiones son posibles, los jefes no son ya el proletariado mismo, y decir que son buenos implica decir que podrían ser

[13] *C.P.*, II, pág. 760.
[14] *Ibid.*, pág. 766.
[15] *Ibid.*, pág. 716.
[16] *Ibid.*

malos.[17] Las masas, "en lugar de afirmarse en una reacción unánime, se ven llevadas a elegir entre varias políticas probabilistas".[18] El pluralismo ni siquiera debe ser discutido, pues constituye la destrucción del proletariado. Es necesario decir entonces que el Partido es por definición, el portador del espíritu proletario: es una orden, en el sentido de las órdenes monásticas y las órdenes profesionales; es el depositario de cierta inspiración o de cierto honor, y los administra con plenos poderes. Los tres sentidos de la palabra orden se unen en él: "Es una orden que hace reinar el orden y que da órdenes".[19] No se debe decir que expresa al proletariado *porque* los militantes eligen la dirección o aún *porque* la aprueban tácitamente: es el definitivo poseedor de una delegación global por el solo hecho de que sin él no habría proletariado. El Estado hegeliano es substancialmente la sociedad porque constituye la emergencia de una idea preexistente en la sociedad. El Partido, por el contrario, es substancialmente el proletariado porque el proletariado no existe antes de que el Partido exista. Lo que se llama la confianza de los proletarios no es entonces un estado de alma o un sentimiento que podría disminuir o aumentar, es como un sentimiento de estado: si existe un proletariado, éste tiene confianza en el Partido. Es un sentimiento que no tiene necesidad de ser sentido: está inscripto o implicado en la necesidad que tiene el proletariado, al no ser nada, de tener un Partido si quiere existir históricamente, y finalmente está implicado en el pensamiento de Sartre que concibe sus posibles y sus relaciones. La historia proletaria es así o no es: está hecha de misiones confiadas como una botella al mar, de investiduras recibidas como una consagración, en lo absoluto de un querer sin medios y sin condiciones, y no de opiniones que se expresan y se comunican, porque la creación de un proletariado y de una sociedad proletaria es en sí misma una empresa sin precedentes, contraria a todo cuanto hasta aquí se llamó naturaleza e historia. Toda idea que tienda a un control de los jefes carece entonces de sentido: ¿qué puede significar, frente a la tarea infinita del Partido, que es la de hacer algo de la nada,

[17] *C.P.*, II, pág. 716.
[18] *Ibid.*, pág. 716.
[19] *Ibid.*, pág. 759.

la opinión de una mayoría y, con mayor razón aún, la de una minoría? Cuando el Partido a cada instante sólo tiene la opción entre ser o no ser, ésas no son sino opiniones. Todo esto es entonces "casi nada: los empecinados son el desecho; su mayoría los deja de lado y se declara unánime".[20] La liquidación de las minorías [21], se halla en germen desde el nacimiento del Partido proletario. Pues la unanimidad de las decisiones no es en Partido más que una manera de decir que las decisiones han sido tomadas en peligro de muerte, que llevan todas las posibilidades de supervivencia del proletariado, y como esta situación de riesgo es permanente toda decisión es "unánime" por definición nominal. Este régimen sin sufragio secreto, sin minoría, sin oposición, se llama democracia "real", no porque extienda las garantías formales del régimen burgués a las realidades del gobierno y de la producción, sino porque crea completamente el poder de los sin-poder, empresa desmesurada y que no tolera que se la discuta. La función del militante es pues de "obedecer las órdenes".[22] Es verdad que Sartre no identifica al proletariado con el aparato del Partido.[23] Hace ver con todo derecho

[20] *C.P.*, II, pág. 715.

[21] Sartre la describe en la tercera parte de su estudio como constituyendo un rasgo del sindicalismo de masa (*C.P.*, III, pág. 1812). Pero ni una sola palabra indica que se ignora dónde va el sindicalismo siguiendo este camino, ni que haya que replantear el problema; por el contrario, los sarcasmos llueven sobre los obreros calificados. ¿Sartre quiere decir que es preciso continuar hasta el caos, y recomenzarlo todo con un régimen del que sólo se sabe que será otra cosa? Tal vez ésta sea su perspectiva. ¿O quiere decir, como se podría pensar al leer su tercer artículo, que un capitalismo renovado saldría del "impase" dando al proletariado francés al menos las ventajas de un tipo de producción de las que hasta ahora ellos no conocen más que las servidumbres? Sartre "comprende" tan bien el sindicalismo de masa que no se ve claramente hasta dónde lo sigue.

[22] "Ellos (los obreros) dan nacimiento a la clase cuando todos obedecen a las órdenes de los dirigentes" (*C.P.*, II, pág. 760).

[23] "¿Dónde he escrito, pregunta, que el Partido era idéntico a la clase?" (*R.L.*, pág. 1572.) Sin embargo, cuando escribe diciendo que el Partido sólo es el *medio* por el cual se forma la clase, o el hilo que envuelve el atado de espárragos (*R.L.*, pág. 1572), está hablando del aparato del Partido. Por el contrario, el Partido todo, organización, militantes y simpatizantes, es idéntico al proletariado: "En una palabra, el Partido *es* el movimiento mismo que une a los obreros dirigiéndolos hacia la toma del poder. ¿Cómo quieren entonces ustedes que la clase obrera niegue al

que el aparato no sería nada si no estuviese sostenido por los proletarios. Pero tampocos ellos serían nada si éste no los sostuviera. No lo obedecen como a una instancia exterior: mejor aún, el militante está en éxtasis, en el sentido filosófico, dentro del Partido, se transforma totalmente en él, de tal modo que la obediencia a las órdenes constituye su actividad más elevada, y ésta a su vez lo transforma en acción pura: "el Partido es su libertad". Se dirá: ¿obedecer sin crítica, sin examen, sin tomar distancia, todo esto significa ser activo? Pero en la situación de urgencia que siempre constituye el carácter de la situación proletaria, actuar no es elegir o decidir. "Criticar es tomar distancia, ponerse fuera del grupo o del sistema, considerarlos como objetos." [24] "La duda y la incertidumbre parece que son cualidades intelectuales: pero es preciso que (el proletario) luche para cambiar su condición, y esas virtudes de la inteligencia solamente pueden paralizar la acción... el proletario tiene necesidad precisamente de creer que existe una verdad; como no puede establecerla solo, será preciso que pueda confiar bastante profundamente en sus dirigentes de clase como para aceptar recibirla de ellos." [25] La acción no llega de quien existía antes del Partido, sino que está localizada en la vida del Partido. El proletario no discutirá sino a partir de su conversión inicial, dentro del marco del Partido, "sobre los problemas que el Partido le somete y a partir de los principios que el Partido le proporciona" [26], en otras palabras, únicamente se puede tratar de "enriquecer", de "superar" la política del Partido dentro de su propio sentido, acelerarla y adelantarla hacia su fin. Las resistencias que se oponen a la acción del Partido nunca son de un proletario: el obrero se descalifica como proletario desde el momento en que resiste. Las resistencias nunca tienen el valor de un juicio: no son más que restos de inercia, una rémora de su prehistoria. Los militantes y aún las masas tienen razón contra el

P.C.? Es verdad que fuera de ella no es nada. Pero si él desapareciera, la masa caería hecha polvo" (*C.P.*, II, pág. 761).

[24] *C.P.*, II, pág. 755.

[25] *C.P.*, II, pág. 758.

[26] *C.P.*, II, pág. 761.



Partido sólo si lo superan en la ofensiva.[27] Se trata entonces de que, por una vez, han sentido más profundamente que el Partido la alternativa de la acción o de la muerte que es su ley perpetua, y han sentido esa *demora*[28] original de toda acción proletaria, que nace por el hecho de no estar asentada sobre una clase existente y de ser la invención del porvenir. Pero la superación del Partido por las masas las supone organizadas y formadas primeramente por el Partido, de él llega la corriente que lo desborda. Ni en este caso siquiera el Partido está sometido a otra instancia fuera de la propia, ni juzgado con otros criterios que no sean los suyos: su apuro, su fiebre son las que tienen razón contra él y su ley fundamental es la urgencia, de la que el Partido es en nueve casos sobre diez su detector más sensible, es la ley de todo o nada, que lo vuelven a sí mismo. Esta excepción no puede extenderse por principio al caso en que las masas se alejen del Partido, ni permite tampoco establecer un control de las masas sobre el Partido.[29]

Como el Partido es un tejido de voluntades quebradizas que no admiten el más o el menos, y como en sí mismo es acción pura o nada, no es mucho lo que le deja como propio a la clase. Hay una manera de vivir, de vestirse, de comer, de considerar la vida y la muerte, el amor, el trabajo, una manera de pensar, en fin, que deriva de la situación del obrero como productor. Éstos son rasgos que pueden ser descriptos como las costumbres de una especie, son las arrugas del proletariado, la marca de su esclavitud, es la clase acobardada, inactiva e históricamente dispersada. Ésta es la clase que describe con complacencia la socio-

[27] Las masas "juzgan a sus jefes cuando los siguen, pero no cuando no los siguen" (*C.P.*, II, pág. 752).

[28] *R.L.*, pág. 706.

[29] A decir verdad esta concesión vuelve a poner todo en discusión. Pues si a las masas les está permitido invocar la enseñanza del Partido contra sus decisiones, su esencia contra su existencia tal cual, se pasa de la urgencia bruta y que nos tiene reducidos, a la estimación de la urgencia, y a partir de esto la discusión que estaba limitada hasta aquí por un exceso de activismo, va a extenderse a todo: el organismo partidario podrá afirmar que la ofensiva es una provocación y una traición. El premio al activismo no interviene más desde que se distingue estrategia y táctica, y desde que se relativizan las nociones de ofensiva y de defensiva. El Partido tal como lo concibe Sastre excluye hasta ese rudimento de dialéctica.

logía "objetiva" para mantener al proletariado en la inacción. Pues en definitiva, dice Sartre, cuando esa sociología se vuelve hacia las sociedades primitivas, considera más bien a la clase como un conjunto viviente y significativo. Se podría contestar que la clase de las sociedades primitivas está constituida verdaderamente, en buena parte, por la participación a base de relaciones míticas, que en el capitalismo adelantado por el contrario predominan las relaciones de producción, que allí es necesario entonces "comprender" y aquí describir objetivamente... Penas perdidas: parecemos sospechosos si nos interesamos demasiado en lo que comen y piensan los proletarios; significa sumergirlos en lo que ya son, desviarlos de lo que deben ser y del Partido. Y solamente escaparíamos completamente al reproche si renunciáramos, como hace el comunista, a decir cualquier cosa de ellos. Hablemos más bien del Partido, donde ellos mueren y renacen. ¿Pero qué se podrá *decir* siquiera del Partido? De este modo el deber hace callar al saber. Tampoco digamos que la clase se muestra o se oculta, que se refuerza o se debilita: digamos que ella "se hace, se deshace, se rehace sin cesar".[30] La historia es voluntaria o no es. "Las clases no son, se las hace." [31] El proletario "sólo está en acto, es acto: si deja de actuar se descompone".[32] "La clase es un sistema en movimiento: si se detuviera los individuos retornarían a su inercia y a su soledad." [33] "Una clase es algo que *organiza*" [34], dice Sartre, queriendo decir sin duda, no que se organiza, tampoco que otros la organizan, sino que de un solo movimiento que no tiene sujeto, pues está formado por el intercambio de los obreros y del Partido, los obreros se inventan militantes y la acción pura llega de este modo al mundo. Entre el obrero y el militante, el incrédulo y el convertido, entre los militantes y el Partido que "tolera" que discutan, las relaciones son frágiles porque lo son en el más alto grado entre el proletariado y la burguesía. Es todo el tejido social que se vuelve tan frágil como el vidrio, es toda la historia que se convierte en un duelo sin pausas, sin inadvertencias, sin aza-

30 *R.L.*, pág. 1573.
31 *C.P.*, II, pág. 732.
32 *Ibid.*
33 *Ibid.*, pág. 733.
34 *Ibid.*

res, bajo la mirada acusadora del imperativo moral: la pasividad de los obreros es la actividad de la burguesía actuando dentro del mundo obrero y colocándole, como otras tantas trampas, las tentaciones próximas de la traición. Invocar a la clase contra el Partido, juzgar al partido con la vara de la clase, constituye ésta la más sutil victoria de la burguesía, puesto que desune al proletariado en su retaguardia y ahorra a la burguesía el choque frontal. Para responder a esta agresión de la burguesía, que llega de todas partes, Sartre no parece contar casi con la contramaniobra: pues también la burguesía tiene sus "ratas viscosas"; una política conquistadora arrastraría estos elementos y volvería a construir con ellos la unidad del Partido en la acción. Tal vez vuelva a hablar de esto más tarde. Pero esta dialéctica diluye los contornos: no se sabe ya más dónde está el enemigo, dónde el aliado. Por un instante Sartre los subraya: para establecer sobre el P.C. un juicio que sea un *acto* político sería preciso nada menos que el P.C. En virtud pues del principio de identidad no existe juicio sobre el P.C., y menos aún en nombre de la clase. En el mismo momento en que el proletariado se niega a realizar una huelga ordenada por el Partido, Sartre escribe solemnemente que "el proletario *se reconoce* en las pruebas de fuerza que el Partido instituye en su nombre".[35] Es que tanto "reconocimiento" como "unanimidad" ya no designan relaciones comprobables. Esas palabras sólo son una manera de expresar una solidaridad que se realizaría en la muerte, o un juramento establecido fuera de la vida. Los que no han realizado la huelga han puesto en peligro al proletariado, puesto que el Partido se había jugado a fondo por él, y como puede comprometerse siempre por entero y jugar a cara o cruz, el Partido está amenazado de muerte y es infalible cada vez que lo desea. Pero como ese peligro común del Partido y de la clase los une, no en lo que hacen y son, sino solamente en el fracaso, la aprobación general y formal que Sartre concede al Partido no está unida a tal política que el Partido decidió seguir en tal momento. Que en lugar de la claridad de la muerte en la que se conjugan la sombra del proletariado y del Partido, reapareciera —como sucede ya en el tercer artículo— el sol de la discu-

[35] *C.P.*, I, pág. 49.

sión a la luz del día, el lector encontrará tal vez a Sartre preparando una juiciosa política de unión de las izquierdas contra el malthusianismo económico.

II

Sartre se separa evidentemente de Marx por su concepción del equívoco de los hechos. Hemos visto que sobre el terreno de los hechos Sartre niega tanto al comunismo como al anticomunismo, que no existe para él una confrontación rigurosa entre la idea y el hecho, ningún medio que permita establecer que la idea se realiza en el hecho o no: con algunos retoques dialécticos la idea se acomoda a cualquier hecho, y es preciso que sea así puesto que la idea es la expresión del proletariado existente y porque en el momento en que se considera la acción del Partido constituye toda la existencia del proletariado. Los "hechos" siempre son sorprendidos por la decisión. No nos proporcionan ningún medio para apelar contra las decisiones que, de todos modos, no *resultan* de la discusión y que, sean las que fueren, comprometen continuamente la suerte del proletariado y son suyas por lo tanto. Hay naturalmente cada tanto tiempo, un veredicto exterior: el Partido fracasa, las masas refluyen, la acción pura se detiene y se reconsidera. Pero aún entonces no se sabe nunca exactamente a qué cosa los hechos dijeron no, pues el fracaso admite interpretaciones opuestas y es también en la oscuridad donde una de ellas resulta elegida... El hecho, en tanto que es, no lleva consigo su significación: la significación pertenece a otro orden, depende de la conciencia y precisamente por esta razón no puede ser, rigurosamente, ni justificada ni excluida por los hechos. Nunca encontramos entonces más que hechos investidos de conciencia. Nada puede aclarar al Partido ni a sus militantes, nunca están puestos frente a una verdad sino que se hallan frente a perspectivas que constituyen una decisión ya tomada. Entre el "hecho puro", que tiene el sentido que se le quiera dar, y la decisión, que sólo le da uno, no hay mediación. La mediación sería lo probable, el sentido que los hechos *parecen* recomendar. Pero esta significación temblorosa no puede servir de base para la política del proletariado, el que, por su parte, también es improbable, sólo comienza a existir por medio

de decisiones fulgurantes y contra todos los hechos. Ni siquiera vemos cuál sería aquí el motivo de una discusión: la disensión supone una situación a la cual se intenta ajustar un sentido; se le aplica uno, luego otro y se adopta el que va mejor. Pero no se trata de hacer lo mejor que se pueda. A riesgo de dejar el universo a la burguesía, se trata de hacer lo que triunfará ¿y por qué habría de ser esto lo más probable? Sartre ni siquiera piensa que el Partido descifra la situación: el Partido "prueba llaves" [36], va tanteando. ¿De qué podría discutirse, puesto que no se trata de interpretar el mundo sino de cambiarlo, puesto que los datos puros, si hubiesen, carecen de medida común con una decisión y puesto que en definitiva los datos mismos no son puros y sólo nos remiten el reflejo de otras decisiones?

El marxismo sabe muy bien que toda situación es ambigua: ¿cómo podría no serlo puesto que la conciencia que se toma de la situación es también un factor de la situación, puesto que aquí no existe una separación entre el observador y lo observado, ni tampoco un criterio objetivo para saber si es necesario forzar hacia el porvenir o esperar? Nada hay tan marxista como la mezcla del hecho y de la significación, excepto el hecho de que el marxismo no los mezcla en el equívoco sino en una génesis de la verdad, no los aplasta uno contra otro a los dos opuestos sino que constituye con ellos dos jalones sobre el mismo camino. La toma de conciencia —la del dirigente como la de los militantes— es en sí misma un hecho para Marx, ocupa su sitio en la historia, responde o no a lo que la época espera, es completa o parcial, está desde su nacimiento *en* una verdad que la juzga. Y si en el momento no tenemos, en efecto, un modelo exterior con el cual podamos compararla, la prueba por la cual atraviesa en la discusión del Partido, la acogida que éste le da, el poder que ella tiene de arrastrar o no al proletariado, de acrecentar en él la conciencia y el poder, constituyen criterios de verdad. No en el sentido de una conformidad entre las tesis y una realidad totalmente hecha: efectivamente, eso no sería marxista: la verdad debe ser hecha; pero debe ser hecha en dependencia con lo que el proletariado y sus adversarios son y hacen en el mismo momento. ¿Qué significa esa relación tan poco

[36] *R.L.*, pág. 1587.

clara? dirá Sartre. El sentido del presente ¿está dado en él o no? No está ni dado en él ni tampoco se lo crea de arriba abajo, sino que se desprende del presente, y tal es la función de un congreso. Aquí se trata de confrontar las tesis de un proletariado existente, no como cuando se compara dos cosas, sino explicando las tesis, hablándole al proletariado, proporcionándole de sí mismo y de su situación mundial, un conocimiento del que carece. Si al fin de cuentas se reconoce en esas perspectivas, ellas se convierten en verdaderas, no por definición nominal y porque el proletariado juegue su vida sobre ellas, sino porque en una filosofía de la praxis, en la cual el mundo no tiene una existencia completa sin el hombre, esta perspectiva que el proletariado toma de sí mismo luego de consultar sus fuerzas, y todas las explicaciones dadas, es la figura presente de la verdad. El Partido no recibe la idea del proletariado ni el proletariado la recibe del Partido, sino que *se elabora* en el Partido, y sólo bajo esta condición representa el máximo de claridad que el actual proletariado puede tener de sí mismo. Sartre no considera este ajuste de la acción a la situación porque no considera nada más que las decisiones ya tomadas. Sin embargo la acción, considerada en su nacimiento, primeramente es una *visión*, que propone objetivos inmediatos y alejados, sigue una línea, tiene un contenido, supone un examen, no es "acción pura". Al leer a Sartre se podría creer que la acción del Partido es una serie de golpes de fuerza por medio de los cuales éste se defiende contra la muerte. Pero entonces la acción no sería más que convulsiones. Si hay *acción*, es preciso evocar los informes, los hechos, una discusión (aunque sólo fuese del jefe consigo mismo), los argumentos, en una palabra, ese probable del que Sartre no quiere saber nada porque lo observa como un puro racionalista y como si fuese una certeza menor. Sin embargo Sartre expresó antes profundamente que el mundo percibido era probable en su totalidad. Agreguemos que ésa es su manera de existir: lo probable es otro nombre de la realidad, es la modalidad de lo que existe. En ese sentido la línea del Partido es probable: no al modo de una opinión incierta, sino como la posición que se desprendió por medio de la confrontación del proletariado y de su "conciencia", y a la cual esta confrontación concede una autoridad absoluta, puesto que la "línea", justa o errónea frente al porve-

nir, aparece entonces como el máximo de verdad al cual puede pretender la historia. Todo esto es muy bonito, dirá Sartre. Pero en definitiva ¿dónde están esos criterios, dónde esa verdad a los cuales se subordina el Partido? ¿Dónde está esa línea revolucionaria cuando el caso es que sin el Partido sólo habrían masas flotantes? ¿Dónde está esa historia proletaria de la que depende el Partido, cuando sucede que, sin él, no existiría para nada el proletariado? Una verdad supone siempre alguien que juzga. Es preciso entonces que sea o los militantes o los jefes, y si se les deja que lo hagan a los militantes, el proletariado está perdido. ¿Quién juzgará la *verdadera* línea, la *verdadera* situación, la *verdadera historia*? La respuesta marxista es: nadie, *es decir* el Partido como laboratorio de la historia, contacto del proletariado y de su conciencia, elucidación del presente por sí mismo, devenir de la verdad. No existe un criterio exterior mediante el cual pueda medirse la acción del Partido. Pero existe una lógica interior mediante la cual se la reconoce. Sartre se halla en el colmo del realismo, puesto que razona bajo la categoría del hecho puro y porque atomiza el tiempo político y lo convierte en una serie de decisiones en presencia de la muerte. Y está en el colmo del formalismo porque lo que está en causa cada vez, e indistintamente, es la existencia desnuda y no calificada del partido y del proletariado. El marxismo quería ser una filosofía del contenido. Si Sartre tiene razón es porque la historia disoció lo que el marxismo había unido: el proletariado o el Partido y un cierto sentido de su devenir, el proletariado de hecho y la idea que del proletariado se hacen los dirigentes. La fidelidad marxista hacia el Partido no es la fidelidad a una apuesta, sino a las perspectivas de conjunto que el opositor y la mayoría tienen en común, y que no están puestas en discusión *a cada instante*. Para un marxista el sentido de los acontecimientos solamente se encuentra en el Partido: pero no en virtud de un equívoco permanente, que consistiría en que el Partido lo inventa y el proletariado está siempre comprometido por lo que hace en nombre suyo, sino, por el contrario, en virtud de una verdad inmanente que magnetiza las decisiones del Partido.

Todas las divergencias de Sartre frente a Marx están dadas con esa divergencia. Pues su rígida concepción del Partido sólo es la contraparte del equívoco de los hechos: es la respuesta de la

conciencia, tanto más perentoria cuanto que el curso de las cosas lo es menos.[37] El Partido como acción pura, dice Sartre, no es más que un ideal. Pero no vemos cómo podría la acción pura graduarse en la realidad: la acción pura es totalmente pura o no es nada. A título de tal, es agresión y tiende hacia la lucha física. De hecho, va a ser necesario que se transforme en "línea", que se oriente sobre una perspectiva y la oriente. Al día siguiente de la huelga del 2 de junio Sartre decía alegremente que el Comité Central había ya solucionado su querella de familia con la clase obrera. Lo que siguió ha mostrado que todo no era tan simple. Ya en el Comité Central o en el Partido —comúnmente es en el Comité Central al mismo tiempo que en el Partido—, se necesita desarrollar una perspectiva. Para luchar no basta saber que el capitalismo es el enemigo. A este enemigo es preciso encontrarlo aquí y ahora, saber bajo qué figura se presenta, conocer si esta huelga es una provocación o si, por el contrario, anuncia un movimiento de masas. Este examen corta el aliento a la acción pura, porque son posibles varias apreciaciones y porque a la mejor se la somete a discusión. Por otra parte, si el proletariado, que es nada, cuenta solamente consigo mismo, está vencido por anticipado. Es preciso que ataque al adversario, no de frente sino por sus flancos o su retaguardia, es preciso que comprenda el funcionamiento interior de la burguesía. También aquí aparecen otros tantos probables que deben ser evaluados. No hay acción digna de ese nombre que sea "acción pura". La acción pura, el Partido "unánime", es la acción y el Partido vistos desde el exterior, y si Sartre entrara en él no podría abstenerse, como todo el mundo, de discutir tanto como de respirar. Llevada hasta el límite, la acción pura es el suicidio o el asesinato. En los casos medios, es una acción imaginaria (y no, como cree Sartre, ideal). Cuando quiere imponerse a las cosas, se la ve de pronto retornar a lo irreal en donde había nacido. Se convierte en... teatro. De allí esa extraordinaria descripción de la manifestación del 28 de mayo como "teatro en la calle", donde la población parisiense "jue-

[37] "Marx admitía la necesidad de un esfuerzo de emancipación constante, y *tanto más sostenido cuanto que la clase veía que su condición empeoraba más todavía*" (R.L., pág. 1611). (La bastardilla es nuestra.)

gaga el papel de la población parisiense"[38] y la simpatía de Sartre hacia las manifestaciones en las cuales el proletariado "se muestra".[39] La ardiente negación que debía inspirar una acción pura se convierte en exhibición, el duelo se torna espectáculo o intercambio de miradas. Y Sartre dice muy bien que se trata de un sucedáneo al que es preciso resignarse cuando no hay nada que hacer. Pero a partir de sus principios toda acción tiende a terminar así. Queda por saber si los dirigentes de la clase obrera pueden disculparse en algún caso sobre el hecho de que no había "nada que hacer", si les está permitido organizar espectáculos pues las armas de la policía, por su parte, no estaban hechas de cartón. La manifestación del 28 de mayo fue algo parecido. El análisis del neo-proletariado y del sindicalismo de masa que Sartre realiza en su tercer artículo permite comprender cómo se ha llegado a eso. Los obreros no calificados, que a menudo no militan, no eligen y no controlan a sus jefes, no tienen una acción política; que no saben *maniobrar*, Sartre dice, frente al capitalismo, que no saben ejercer presión sobre él, que tampoco saben utilizar una táctica y menos aún una estrategia. Realizan de pronto huelgas explosivas en las que resulta difícil prever si anuncian un movimiento de masas o no, huelgas que el aparato por lo tanto controla mal y frente a las cuales está siempre adelantado o atrasado. Todo esto puede ser verdad, y refleja bastante bien la marcha del movimiento obrero y la de la acción comunista de hoy en día. Queda por saber si se trata de la accion tal como el marxismo la concibió y la practicó. Sartre escribe[40] que el neo-proletariado perdió su asidero sobre la historia, que la distancia entre los problemas cotidianos y la revolución se agrandó desmesuradamente. En las grandes épocas del movimiento obrero, las reivindicaciones, los problemas de la clase obrera formaban cuerpo, conducían hacia la caída del capitalismo con la cual iban a resolverlos, y con esa caída se iba a resolver el problema de la sociedad moderna. En ese entonces no se trataba de acción pura. Para el Partido

[38] *C.P.*, II, pág. 696.
[39] *Ibid.*, pág. 710. En Italia, luego del atentado contra Togliatti, "en un impulso de pasión, la clase se afirmó en *acto* frente a la nación, frente a Europa;... las barreras saltan y el proletariado *se muestra*".
[40] *C.P.*, II, págs. 722 y 723.

se trataba de organizar este asidero del proletariado sobre la totalidad social y constituir con ello una victoria, se trataba de prolongar, de concentrar y llevar a su mayor eficacia una lucha inscripta ya en las relaciones de producción y en las reivindicaciones parciales. ¿Ya inscripta? dirá Sartre, pero si sólo se trata de una ilusión retrospectiva. Usted proyecta en una verdad anterior lo que la acción del Partido hizo. Naturalmente. Decimos que encuadrado por el Partido, dotado por él de medios diferenciados de percepción y de acción, la clase obrera funcionaba sin embargo dentro del Partido de un modo muy distinto al que funciona una fuerza motriz, como si el Partido hubiera inventado el punto de aplicación y el uso que se debe hacer del proletariado. En un organismo no hay acción sin sistema nervioso, pero el sistema nervioso hace posible la vida de este organismo que sin embargo el sistema no basta para explicarlo: hay que contar además con el papel que desempeñan las regulaciones hormonales, la experiencia, y sobre todo con una movilización de todos los recursos frente a la percepción de una situación que exige nuestra respuesta. La clase obrera realiza en el Partido, un verdadero trabajo sin el cual sería inerte y virtual como un cuerpo sin cerebro. Ella no es sólo la elección entre una conversión que la identificaría al aparato y una falta de ánimo que la reduciría al estado de masa, sino que muerde con mayor o menor fuerza en la acción, y el Partido lo toma en cuenta como las indicaciones de un termómetro, no como si fuese un capricho. Sartre dice que el Partido da "órdenes" a los proletarios. Los marxistas dicen: *"mots d'ordre"*, palabra de orden, directivas, y toda la diferencia se encuentra en esta expresión. El Partido le proporciona al militante algo que el militante debe querer más allá de sí mismo: una línea y una perspectiva de acción, ambas establecidas mediante el examen, no sólo de la relación de fuerzas sino también de la manera como el proletariado vive e interpreta prácticamente la situación. Existe un flujo y un reflujo del proletariado que vive políticamente en el Partido. El mismo Partido, dijo una vez Sartre, tiene una historia. Sí, y esta historia no está formada solamente por sus acciones *sweckrational*, para decirlo con la expresión de Max Weber, por sus consecuencias y por las nuevas decisiones que el Partido toma en presencia de ellos. Es la histo-

ria de lo que ha hecho para utilizar ese flujo y reflujo que constituye la respiración de la clase y de toda la sociedad. La historia de la clase no explica la del Partido, ni la historia del Partido la de la clase. Están embargadas una sobre otra, en conjunto no son más que una historia, pero una historia en la cual las reacciones de la clase cuentan tanto como las acciones del Partido. Al Partido le es esencial entonces vivir dentro de esta pluralidad o esta inercia que Sartre le niega, y que constituye su carnosidad, *el principio de su fuerza como en otros momentos lo es de su debilidad*, su volante, que en este momento lo retiene pero que lo impulsará tal vez mañana más allá de los fines que se proponía. Sartre substituye al flujo y reflujo histórico, de los cuales el Partido es el intérprete, y por lo tanto una componente muy particular, la conversión de las masas al Partido y su atomización cuando se retiran de él. Es natural entonces que conciba la acción del Partido[41] como una "técnica de las masas", que las "bate" como a una emulsión, las hace "tomar cuerpo", como se hace con la manteca, o las mantiene en estado de "eretismo afectivo".[42] Esto es todo lo contrario de una acción en la que el Partido y la clase obrera viven juntos la misma situación, y construyen así la misma historia, no por el hecho de que todos los proletarios se la representen tan bien como los dirigentes, tampoco porque solamente el Partido la concibe, sino porque la situación los modela, los dispone para una comprensión de sus directivas, del mismo modo como lleva también la organización a su más alta tensión. Sartre piensa probar que la abstención de los obreros en ocasión de la huelga del 2 de junio no juzga la política del P.C., mostrando que todos ellos tenían motivos personales: el uno dice que está fatigado de la política, el otro que F.O.[43] no se mueve, un tercero que no se hace huelga cuando falta un mes para las vacaciones pagas, otro, en fin, que tiene tres hijos y que su mujer acaba de caer enferma. Pero precisamente este recurso a los motivos personales *es*

[41] En la fase del neo-capitalismo. Pero no dice ni una sola palabra de que se trate de una crisis de la política marxista y de una situación sin salida.

[42] *C.P.*, III.

[43] *Fuerza Obrera*, sindicato no-comunista, minoritario respecto de la C.G.T. y opuesto a ésta. (*N. del T.*)

el juicio político: si el Partido tuviese poder sobre las masas (y las masas poder sobre la historia) los motivos personales se verían desbordados. Sartre razona como si la vida política de las masas perteneciera al orden del juicio, y para admitir que las masas reprueban al Partido espera a que éstas digan: el Partido está equivocado. Pero ni la adhesión, ni la divergencia, ni la historia obrera, ni la historia revolucionaria pertenecen a ese orden: las consignas del Partido cuentan o no cuentan, existen o no existen para el obrero, éste depende de la relación que tengan con la situación que el obrero vive, y de la situación misma. Los juicios que el obrero se formula sobre el Partido, la importancia que da a su vida privada, traducen este compromiso tácito que es lo esencial. El marxismo cree que la historia, en los momentos ordinarios, es una acumulación de símbolos que se inscriben día tras día, más o menos claramente, sobre el registro del pasado, se borran o se refuerzan, dejan un residuo poco legible, pero que en otros momentos la historia está tomada en un movimiento que atrae hacia sí y somete a su ritmo un número de hechos cada vez mayor. Las decisiones políticas preparan esos momentos y les responden, pero no los crean. En las situaciones llamadas revolucionarias todo funciona como un sistema, los problemas aparecen ligados, y todas las soluciones aparecen encerradas en el poder del proletariado. A través del caos de la historia esos momentos de verdad proporcionan a la acción marxista sus señales y la acción se guía con ellas. La acción marxista no establece nunca la revolución como un fin que pueda ser representado, sino que la hace surgir del encadenamiento de las reivindicaciones, de su convergencia, de su conspiración, problematiza a todo el aparato del Estado y hace emerger un nuevo poder frente al suyo. No se trata de que el Partido introduzca su política valiéndose del concurso fortuito de las circunstancias, sino que lo hace porque en esos momentos privilegiados todo tiene éxito por sus iniciativas, todo lo social responde maravillosamente, y la lógica de la lucha hace que el proletariado desemboque sobre una revolución que tal vez no se hubieran atrevido a realizar si les hubiese sido propuesta como un fin. Esta vida del Partido y del proletariado en la situación histórica, este acontecimiento que se confirma a medida que avanza, como el incendio o como la bola de nieve, es lo que no puede

ser expresado por la idea de la acción pura. A veces Sartre reconoce que el equívoco histórico tiene su graduación [44], como a veces habla de "corrientes proletarias" que el partido descifra [45] y aún de una dialéctica del Partido y de las masas.[46] Es extraño, pero si las masas políticamente no son nada y si el Partido es su existencia política, cabe preguntarse qué queda del dilema formulado: adherir al Partido o desaparecer, y de la condena formal que establece que quien distingue al proletariado del Partido traiciona al proletariado. Pero Sartre, para reducir esas tensiones, no considera nunca otra cosa que "concesiones, acomodos, compromisos" [47], o tal vez, cuando no son posibles, la acción pura, es decir ajustada sobre las relaciones internas de la situación histórica, que no hacen más que esperarla para "tomar", para constituir una forma en movimiento. Sartre nunca habla en otros términos de la revolución, pues la verdad que debe hacerse es precisamente en lenguaje marxista, la revolución. Sin duda Sartre siente que la Revolución no está al orden del día, y este hecho nos parece indiscutible. Pero ¿qué es la acción del P.C. sin la revolución? ¿Qué queda de la garantía inmanente que le aportaba la revolución? La astucia de los hombres substituida a la de las cosas, la acción pura substituida a la conflagración de una sociedad, tal vez sea éste el expediente que debe utilizar el comunismo frente a una historia en crisis. Pero el expediente, producto de la crisis que trata de disfrazar, no lleva la historia a un curso marxista, prepara *otra cosa*, y queda por saber qué es.

[44] Sartre, que se negaba a distinguir la U.R.S.S. y la revolución, la violencia del Partido y la del proletariado, llega a hablar de una tensión permanente entre la U.R.S.S. y los partidos hermanos, entre el Partido y el proletariado (*R. L.*, 1616), y una tensión no es una mediación, pero de todos modos señala diferencias y plantea un problema. Sartre, que negaba por ser burguesa la distinción de lo político y lo económico, llega a decir que se disocian en la historia contemporánea, y que las huelgas de doble objetivo son el artificio inventado para compensar esta separación de la historia (*C.P.*, III, págs. 1778 y 1815). De este modo el equívoco propiamente dicho —la indistinción de los contrarios—, aparece como un caso límite, y el problema de la unidad dialéctica queda planteado.

veces habla de "corrientes proletarias" que el Partido descifra [45]

[45] *R.L.*, pág. 707.

[46] *Ibid.*, pág. 1572.

[47] Esto está dicho a propósito de las relaciones entre la *U.R.S.S.* y los partidos hermanos (*R.L.*, pág. 715).

Lo que se opone a las tesis de Sartre sobre la clase, no son entonces solamente las "frivolidades optimistas", la clase mónada, espontaneidad que "está muy lejos de ser dirigida" [48], el "proletariado que se desarrolla solo, como un escolar bien dotado", el "proletariado-fruto", el "proletariado-flor", "que sólo tiene relación consigo mismo, con su propia actividad" [49]; es la convicción marxista que expresa que la clase no está frente al militante como un objeto que su voluntad modela o manipula, que también está detrás de él, pronto a comprender su política si se la explican. El problema no consiste en saber quién, de la clase o del Partido, hace la historia política del proletariado: esos problemas de causalidad, que ya casi no tienen sentido en la naturaleza, lo tienen menos aún cuando se trata de la sociedad. Nadie pretende que la clase contenga, antes que el Partido, toda una política proletaria replegada y que baste con desplegarla. Pero tampoco la contiene el estado mayor del Partido: el partido inventa la política proletaria en contacto con las masas, como si fuese su expresión. "Cuestión de palabras, dice Sartre, pues si la expresión puede determinar este remolino, eso sucede entonces porque la expresión es también acción." [50] ¿Quién dice lo contrario? Pero una acción cuando es acción del proletariado no por definión nominal ni porque sea la del Partido ni tampoco porque se produzca por inspiración del "instinto revolucionario" es acción porque el proletariado la adopta, porque se encuentra en ella y la hace suya. Aún en 1936, escribe

[48] Es verdad que Claude Lefort, en un artículo precedente, concluía diciendo que la dirección revolucionaria plantea un problema, e indicaba que sería preciso una dirección que no se aislara de la clase como lo hace el Partido. Pero nunca dijo que la clase pudiera actuar sin organización ni dirección.

[49] Lefort había escrito: "El proletariado siempre tiene que ver únicamente consigo mismo, con su propia actividad, *con los problemas que le plantea su propia situación en la sociedad capitalista*" (*le Marxisme et Sartre*, en *Les Temps Modernes*, Nº 89, pág. 1555) (la bastardilla es nuestra). Lefort no olvidaba entonces la lucha. Decía que comienza a nivel de la producción, que esta lucha, que constituye el estado del proletariado, es como el suelo o el lastre de su acción política, que por lo tanto el Otro no puede pulverizar al proletariado, como decía Sastre, "a cada minuto".

[50] *R.L.*, pág. 1609.

Sartre, el movimiento sólo se desarrolló cuando *l'Humanité* (los días 20 y 24 de mayo) hubo analizado las tres primeras huelgas y subrayado "la novedad y la identidad de los métodos de combate". De este modo la prensa del Partido juega un papel esencial en "un movimiento que se pretende espontáneo".[51] Pero, ¿quién dijo que el proletariado podía ver sin ojos, que los hechos políticos no tenían nada que ver con el movimiento de las masas? Se dijo, y es una cosa completamente distinta, que a través del aparato del Partido, utilizando sus medios de comunicación y de información, el proletariado nacía a una vida política que no se confunde con las órdenes del estado mayor, y lo que le impide a Sartre poder admitir esta acción de tanto peso, en la cual no existe ni autoridad pura ni obediencia pura, y que se llama revolución en su punto culminante, es una filosofía que opone en forma absoluta el sentido, que es todo espíritu, impalpable como el rayo, y el ser, que es pesadez y ceguera absoluta, y por cierto esta filosofía es totalmente opuesta a la de Marx. "Nadie cree más en el proletariado-fetiche, entidad a la cual se alienarían los trabajadores. Están los hombres, los animales y las cosas..." [52] Marx, por su parte, pensaba que existían relaciones de personas "mediatizadas por las cosas", y la revolución, como el capitalismo, como todas las realidades de la historia, pertenecen para él a este orden mixto. Existía para Marx, y no existe para Sartre, un devenir del sentido dentro de las instituciones. La historia ya no es para Sartre, como lo era para Marx, ese medio mixto, ni cosas ni personas, donde las intenciones se amortiguan, se transforman, mueren, pero algunas veces también renacen y se exasperan, se anudan entre sí, se multiplican con las otras, sino que está hecha de intenciones criminales y de intenciones virtuosas y está hecha además de aceptaciones que valen como actos... Sartre está hoy tan lejos de Marx como en los tiempos en que escribía *Materialismo y Revolución*, y no hay en él ninguna inconsecuencia: lo que desaprobaba en los comunistas era el materialismo, la idea, bien o mal formulada, de una dialéctica que es material. Lo que aprecia en ellos ahora

[51] *C.P.*, III, pág. 1807.
[52] *C.P.*, II, pág. 725.

es la negación de la "materia" histórica, la negación de la clase como medida de la acción y de la revolución como verdad.[53]

Verdad, revolución, historia, tales son pues los verdaderos puntos de la discusión confusa, o demasiado clara, que Sartre instituye sobre la *espontaneidad*. Esa palabra tiene un sentido que, efectivamente, el marxismo no consideró: es lo que Lenin llamó "primitivismo", el mito de una revolución totalmente lista en las premisas económicas y de una acción obrera limitada a ese dominio. Pero hay otro sentido de la palabra que es esencial, no sólo para el marxismo, sino hasta para el bolchevismo, porque se confunde con el de la revolución proletaria: el acceso de las masas a la política, la vida común de las masas y del Partido. Si Lenin nunca renunció a la palabra espontaneidad, ni a la cosa [54], la razón se entrevé en un pasaje suyo que

[53] En una filosofía totalmente prospectiva como la de Sartre, las fórmulas mismas que enraizan la acción en la clase terminan por enraizar la clase en la acción. Cuando Marx decía del proletariado que "su objetivo y su acción histórica le son trazados irrevocable y visiblemente en las circunstancias mismas de su vida", se hubiera podido creer que el papel histórico del proletariado estaba ya preparado en su existencia. Sartre retoma ese texto, pero para describir al proletariado encuadrado en un sindicato único: las "circunstancias de su vida" que asignan un objetivo al proletariado son pues las que el proletariado ha primeramente creado al organizarse (*C.P.*, págs. 715 y 716).

[54] Se puede leer, precisamente en *Que faire?*, donde criticó vivamente el "primitivismo": "Aquellos que no ven esto muestran que sus conciencias están en retraso sobre el impulso espontáneo de las masas" (pág. 89); "la ola de revuelta espontánea se arroja, podríamos decir, hasta nosotros, dirigentes y organizadores del movimiento" (pág. 102); "teníamos razón en ver la causa fundamental de la actual crisis de la social-democracia rusa en la demora de los dirigentes (ideólogos, revolucionarios, social-demócratas) sobre el impulso espontáneo de las masas" (pág. 107); "el movimiento revolucionario espontáneo realiza rápidos progresos" (pág. 137); "a un círculo de corifeos, las tareas políticas son accesibles en el sentido más verdadero, en el sentido más práctico de la palabra, y esto precisamente porque y en tanto que su ardiente propaganda encuentra eco en la masa que se despierta espontáneamente, en tanto que su energía hirviente está limitada y sostenida por la energía de la clase revolucionaria. Plejanov tenía mil veces razón cuando señaló no solamente la existencia de esta clase revolucionaria y probó que su despertar espontáneo a la acción era inevitable e infalible, sino hasta cuando impuso a los "círculos obreros una alta y vasta tarea política" (pág. 108) (edición de las *Éditions Sociales*). La organización está enton-

lleva lejos: al fin de cuentas la "espontaneidad" y la "conciencia" no constituyen una alternativa, y si se elimina la espontaneidad de la teoría del Partido, se le quitaría también todo medio para constituirse en conciencia del proletariado. "...El solo hecho de hablar de 'apreciación de la importancia relativa de la espontaneidad de la conciencia', decía Lenin, revela una ausencia completa de conciencia. Si algunos 'elementos espontáneos de desarrollo' son en general accesibles a la conciencia humana, la errónea apreciación de esos elementos equivaldría a una 'subestimación del elemento conciente'. Y si son inaccesibles a la conciencia, no los conocemos y no podemos hablar de ellos." [55] Esas líneas, dirigidas contra los "espontaneístas, alcanzan también a los idólatras de la conciencia, porque muestran que, a despecho de las diferencias momentáneas, la espontaneidad y la conciencia varían en el mismo sentido. El estado-mayor no tiene facultades suprasensibles, y no nos damos cuenta sobre qué podría basarse el Partido mismo para decidir una política, a no ser sobre la situación del proletariado en los diferentes países y sobre sus reacciones "espontáneas". Y aún si debe coordinarlas y rectificarlas, será también necesario que se dirija al proletariado, es a él a quien debe explicarle la línea, tornársela familiar y natural. Lenin nunca concibió las relaciones del Partido y del proletariado como las de un estado-mayor para con su tropa.[56] La clase realiza un aprendizaje de la vida política que

ces hecha para amplificar una espontaneidad que es ya política y para tornar "naturales" el pensamiento y la acción política al proletariado. Sartre, en cambio, tiene para sí que "la esencia misma de las masas les impide pensar y actuar políticamente" (*C.P.*, III, pág. 1815).

[55] *Que faire?*, pág. 52.

[56] El centralismo democrático, dice Sartre, es la movilización permanente. Pero es preciso unirse a su cuerpo bajo pena de muerte y, al menos en esto, ninguna movilización es democrática. Para Lenin el "democratismo" era imposible en un régimen autocrático y en un partido clandestino. Pero el principio electivo "funciona por sí mismo en los países de libertad política". Sigue luego un cuadro, de ningún modo irónico, del control democrático en el partido social-demócrata alemán. Se va a ver que no se trata de una formalidad: "Sabemos que tal militante tuvo tales o tales comienzos, que sufrió tal o tal evolución, que en tal momento difícil de su vida se comportó de tal manera, que se destaca por tales o tales cualidades; así todos los miembros del Partido, con conocimiento de causa, pueden elegir a ese militante para tal o tal cargo del Partido, o no elegirlo. El control

la torna capaz de comprender lo que el Partido hace, y que le permite expresarse en él, como nosotros nos expresamos en lo que decimos, no sin trabajo y sin esfuerzo, pero tampoco sin provecho para nosotros mismos. No solamente es preciso que el proletariado siga, sino también que el Partido lo dirija, pero, citando un texto muy conocido, "de tal modo que eleve y no que descienda el nivel general de la conciencia, del espíritu revolucionario, de la capacidad de lucha y de victoria del proletariado".[57] El Partido no es la Iglesia calvinista que pregona medios demasiado humanos justamente porque están al servicio de un ser que se halla más allá del ser. El Partido es por el contrario la iniciación del proletariado a la vida política, y a ese título no es para el proletariado ni un medio ni un fin. No es un fin, como Sartre lo sobrentiende cuando dice que el Partido da órdenes, y menos aún un "medio", como termina diciendo al completar su primer análisis.[58] Mi profesión, mis hijos, ¿son fines para mí, o son medios, o son lo uno y lo otro sucesivamente? No son nada de todo esto: ciertamente, no son medios de mi vida, que se pierde en ellos en lugar de servirse de ellos, y mucho menos aún son fines, puesto que un fin es *lo que* se quiere, y yo quiero mi profesión, mis hijos, sin medir por anticipado hasta dónde esto me ha de llevar y los quiero mucho más allá de lo que puedo conocer de ellos. No se trata de que yo me destine a no sé qué: los veo con el modo de precisión que comportan las cosas existentes, los reconozco entre todos sin saber completamente de qué están hechos. Nuestras decisiones concretas no apuntan hacia significaciones cerradas. El Partido sólo vale para el militante por la acción a la cual lo llama, y esta acción no es completamente definible desde un principio. Es, como todo cuanto existe, como todo en lo que vivimos, algo que se está convirtiendo en expresión, es un movimiento que pide una con-

---

general (en el sentido estricto de la palabra) de cada paso dado por un miembro del Partido en su carrera política, crea un mecanismo que funciona automáticamente y que asegura lo que en biología se llama "la persistencia del más apto" (*Que faire?*, pág. 139). He aquí nuevamente la biología, dirá Sartre, y el proletariado-fruto. No se trata de biología sino de historia, y de la misión histórica del proletariado.

[57] *La Maladie infantile du Communisme*, pág. 44.

[58] *R.L.*, pág. 1572.

tinuación, un pasado que va a darse un porvenir, en pocas palabras: un ser que se reconoce por cierta *manera* de ser. Hemos dicho en otra parte que un poder proletario gobierna hacia el internacionalismo, hacia la apropiación de la producción y del Estado por los trabajadores, hacia la producción moderna y que está dispuesto a explicarle a los trabajadores los rodeos necesarios. Queda excluido que pueda pasar por el antisemitismo o la mascarada policial porque lo uno y lo otro oscurecen la conciencia proletaria. Sartre se burla en alguna parte de esos puristas que todavía hablan del día en que Stalin proclamó el socialismo en un solo país. Ese día, dice, los ángeles lloraron. Sin embargo es seguro que el marxismo desconfía de ciertos síntomas, porque cree que la historia es una totalidad, que cada detalle cuenta, que juntos componen un paisaje histórico sano o malsano. Para un marxista hablar en nombre del proletariado no significa haber recibido una delegación en blanco, y precisamente porque es imposible la consulta democrática a la manera burguesa es entonces mucho más necesario balancear la acción del Partido con ese contrapeso que garantiza contra el delirio histórico: la adhesión del proletariado. Los proletarios no son dioses. Los dirigentes no son dioses. La unión de los proletarios y los dirigentes es el único signo cierto en una historia llena de ironía: allí es donde aparece, como decía Lukacs, retomando la palabra de Weber, la *posibilidad objetiva* del proletariado, no el pensamiento del proletariado, tampoco la que el estado-mayor le supone o le presta, sino lo que queda, una vez limados los bordes, luego de la confrontación de ambos. Lenin nunca sacrificó la conciencia a la espontaneidad sino que postuló su acuerdo en el trabajo en común dentro del Partido, porque era marxista, es decir, porque creía en una política que atestigua su verdad al convertirse en la de los proletarios. Lenin fue muy lejos en el arte del compromiso, de la maniobra y de la astucia. No era uno de esos ideólogos ceñudos que confrontan sin cesar la línea del Partido con un concepto de la revolución, es decir de una revolución en idea. Pero precisamente porque no era un ideólogo no ponía a un lado la conciencia o la concepción, y la obediencia o la ejecución del otro, no daba carta blanca a los dirigentes "por su cuenta y riesgo", como hace Sartre. Para Lenin los dirigentes marchaban adelante de la clase obre-

ra, pero "sólo a un paso". No existía un criterio o una definición geométrica que permitiera decir en abstracto y fuera de la situación qué era proletario y qué no era. Pero existía un criterio práctico: es proletario aquello que puede ser explicado al proletariado y aceptado por él, no en la obediencia pura, sino en conciencia. La acción del Partido no se juzga por un detalle, como tampoco se juzga a un hombre por un tic o por un lunar. Pero se juzga por una dirección, por una manera de ser y en último análisis por las relaciones que los militantes mantienen con el Partido.

Se contestará tal vez que la pretensión bolchevique, hacer una política *verdadera,* nunca fue más que una ilusión, nunca sirvió más que para establecer con mayor solidez la autoridad del poder. Pues si es verdad que la sociedad sin clases está ya pronta en las infraestructuras del capitalismo, si es verdad que el mecanismo interno de la producción capitalista constituye un caso particular y aberrante de una producción socialista, a partir de la cual es preciso comprenderlo, y que está ya allí de algún modo, entonces es verdad que las iniciativas del poder proletario están de una vez por todas garantizadas en las cosas, y justificadas por anticipado. ¿Cómo podría imponérseles un límite? Están allí para liberar una revolución hacia la cual se dirigen las fuerzas productoras. El "rescate" puede ser rudo. Existe una lógica de las cosas que hace que los restos del capitalismo, aunque sólo fuese en los espíritus, tienda siempre a regenerarse. La revolución entonces no está hecha en una sola vez: se encuentra al término de una depuración interminable, exige un partido de hierro. Pero la realidad subterránea del socialismo cauciona esas violencias y les concede verdad. Puesto que el socialismo es verdadero, de una verdad que solamente es accesible a los lectores del *Capital,* el Partido del proletariado, y más exactamente sus jefes que han leído el *Capital,* ven mejor que nadie el verdadero camino hacia el socialismo, la orientación que le dan al partido *debe* ser también verdadera, la conciencia que toman de la situación proletaria *debe* coincidir con las reacciones espontáneas del proletariado convenientemente esclarecido. En una palabra: ¿cómo querrían algo si no fuese verdad? La seguridad de ser portador de la verdad es vertiginosa. Es por sí misma violencia. ¿Cómo podré saber lo que Dios

quiere, decía Lafontaine, a menos que lo intente? Si tengo éxito, es porque Dios estaba conmigo. Del mismo modo, el bolchevique que está en el poder, asaltado además por las contingencias, se siente tanto más tentado a osar cuanto que, en medio de la oscuridad de la política cotidiana, se sabe incapaz de deducir de la historia universal una solución para el problema de hoy, sólo está seguro de actuar de acuerdo con la verdad si lo que hace tiene éxito: entonces lo que hizo estaba permitido por las cosas y por la verdad ineluctable del socialismo. Aquí se invierte la relación; en el punto de partida la acción del Partido y de los jefes tenía éxito porque era verdadera. Pero la verdad del momento sólo es accesible a través de la acción: entonces es preciso atenerse y lo que tenga éxito *era* verdad. Cuando se identifica lo espontáneo y la conciencia el vértigo bolchevique no anda lejos, y lo lleva al colmo: no estamos lejos de pensar que las decisiones del Partido son *eminentemente* "espontáneas" y que traducen *por principio* el movimiento de la historia. Es lo que Sartre dice, y no es lo que Lenin quería: Lenin convertía en una obligación de la conciencia informarse sobre todo lo que el proletariado piensa y hace espontáneamente y explicarle la línea. Pero en definitiva su fórmula, que recordamos hace un momento —la conciencia no *puede* ignorar la espontaneidad, los jefes no *podrían* perder de vista las reacciones espontáneas del proletariado—, autoriza de pronto un delirio en el que el jefe está solo, si es él quien aprecia la importancia y el sentido de las reacciones espontáneas. ¿Y cómo podría no ser él, puesto que tiene el mejor conocimiento de las perspectivas lejanas y próximas? ¿Los proletarios no comprenden? Mañana comprenderán y estarán agradecidos al jefe por habérseles adelantado en el camino hacia la verdad. No es solamente la verdad en el sentido del "socialismo científico" la que fundamente la violencia. Aún dialéctica, la verdad es dogmática: se sobrentiende que la acción revolucionaria conserva al superar, destruye sólo para realizar, todo lo salva, reconcilia al individuo y al Partido, el pasado y el porvenir, el valor y la realidad. Pero ese retorno a lo positivo sólo tiene lugar luego de la negación: es preciso primero destruir, superar, y ese mismo funcionamiento dialéctico que encanta a los espíritus clásicos requiere, para ponerse en marcha, que se haya instalado sólidamente el poder revolucio-

nario. La sociedad sin clases reconcilia a todo el mundo, pero para llegar a esa conciliación es preciso primero que el proletariado se afirme como clase y tome por su cuenta el aparato de Estado que servía para oprimirlo. Mañana aquellos que habrán sido fusilados *comprenderían* que no han muerto en vano: la única dificultad es que ya no estarán más allí para hacerlo. La violencia revolucionaria les hace esta suprema injuria de no tomar en serio su rebeldía: no saben lo que hacen. Tales son los frutos envenenados de la *verdad que se quiere tal*: autoriza a avanzar contra todas las apariencias, por sí misma no es más que locura. "Un espectro frecuenta a Europa, el espectro del comunismo." [59] El comunismo no sólo está en las cosas, está en el pensamiento mismo del adversario, hay una imaginación de la historia que lo impone en sus sueños. ¿Y el poder del proletariado dudaría? "Las concepciones teóricas de los comunistas de ningún modo descansan sobre ideas, sobre principios inventados o descubiertos por tal o cual reformador del mundo. No son más que la expresión general de las condiciones efectivas de una lucha de clase que se opera bajo nuestra mirada." [60] Cuando se sabe esto ¿cómo se podría dudar en saltar por encima de un obstáculo?

De este modo, en efecto, es como razona el bolchevique que está en el poder, es lo que hace que un día se tope con Stalin, y ese desarrollo, ya lo hemos dicho, estaba preparado por la idea de una dialéctica materialista. Pero entre el comunismo stalinista y Lenin, y con mayor razón Marx, existe esta diferencia: que Lenin, que no era filósofo, pero que tenía el sentido marxista más preciso de la vida del Partido, rompía su diálogo a solas entre la verdad y el teórico e introducía a un tercero que era testigo entre la dialéctica de las cosas y su reflejo en el espíritu del jefe: a saber, el proletariado, y la regla de oro de no hacer nada que lo disminuyera en conciencia y en potencia. Ése no era un criterio riguroso, conceptual, se podía pedir todavía un criterio para la aplicación del criterio, pero la regla era muy definida cuando se la aplicaba a un desarrollo bastante extenso, y era formal al menos en cuanto a la manera de ser del Partido:

[59] *Manifeste communiste*, edición Molitor, pág. 53.
[60] *Manifeste communiste*, pág. 81.

era una regla pedagógica, no militar. Las *Tesis sobre Feuerbach* definían filosóficamente a la acción marxista como una "actividad objetiva". El antiguo materialismo nunca había comprendido la materia a no ser como inerte, y dejaba al idealismo el monopolio de la actividad: era preciso elevarse a la idea de una actividad del objeto, y en particular del objeto histórico. Esta pesada actividad servía de contrapeso a las proezas dialécticas del teórico, que estaba solo frente a la verdad. Estas frágiles barreras defendían lo esencial del marxismo, la idea de una verdad que, por ser completamente verdad, debe haber *llegado a ser*, no solamente en el pensamiento solitario del filósofo que la madura y lo ha comprendido todo, sino también en la relación que el jefe que la piensa y la explica mantiene con el proletariado que la vive y la adopta.[61] Las barreras han sido arrastradas. Pero no se puede hablar del comunismo sin mencionar el incidente. Sartre describe un comunismo de acción pura que ya no cree en la verdad ni en la revolución ni en la historia. La generación de Octubre, como el joven Marx, creía en una acción que se *averigua*, en una verdad que llega a ser en la vida del Partido y del proletariado. Tal vez haya sido una quimera. Al menos era —para hablar como Sartre, pero sin sonreír— el "yo no se qué" marxista.

III

Se podría mostrar que Sartre despoja de ese halo a cada una de las nociones marxistas que utiliza, colocándolas bajo la luz de su filosofía, y que de este modo por otra parte da cuenta punto por punto del comunismo de hoy en día. El mismo término de praxis que las *tesis sobre Feuerbach* empleaban para designar una actividad inmanente al objeto de la historia, Sartre lo retoma para designar la actividad "pura" que el proletariado hace nacer en la historia. El "yo no sé qué" sartriano —la libertad radical— toma posesión de la praxis. Sartre decía que

[61] Los marxista tenían una palabra, cuyo uso ahora no es más que ritual, para designar la línea que tiene en cuenta tanto la situación objetiva como las reacciones espontáneas: era la *línea justa*, no arbitraria, tampoco *verdadera* como si se tratara de copiar una historia ya hecha, sino justa, es decir eficaz y proletaria al mismo tiempo.

no hay diferencia entre un amor imaginario y un amor verdadero, porque el sujeto es por definición lo que piensa que es, puesto que es sujeto pensante. Podría decir que una política históricamente "verdadera" es siempre una política inventada, que solamente la ilusión retrospectiva cree haberla preparado en la historia en la cual interviene, y que la revolución es en una sociedad la imaginación de sí misma. La praxis, según él, es entonces la vertiginosa libertad, el poder mágico que tenemos para hacer y para hacer de nosotros lo que queramos. Tanto es así que la fórmula: "todo lo que es real es praxis y todo lo que es praxis es real" [62] —excelente en sí misma para precisar las relaciones de Marx y de Hegel— termina por significar que somos lo que inventamos ser y, en cuanto a lo demás, responsables como si lo hubiésemos hecho. Los posibles están todos a igual distancia, en algún sentido a cero distancia, puesto que en cierto modo no existe más querer que el querer al infinito, puesto que no *los* seremos nunca, puesto que nunca serán lo que nosotros debemos ser. Transportado a la historia esto quiere decir que el obrero que adhiere al Partido se une de golpe a un posible que no es más que sí mismo, el reflejo hacia el exterior de su libertad, y que sin embargo nunca será ese militante que juró ser, porque él es aquel que jura. De las dos maneras —porque el Partido y la revolución están muy cerca y están en el infinito— no hay camino que conduzca de lo que ha sido a lo que será, y es por eso que la política del Partido no puede en rigor ser "justa" o "falsa". Es verdad que existen decisiones alocadas y decisiones cuerdas, que el Partido está informado o no lo está, pero sólo se trata, como en las batallas, de conocer lo fuerte y lo débil del adversario, no hay complicidades que lo disgreguen desde el interior como tampoco hay en el proletario una norma interior de acción. Ella es *la única posible*, no porque traduzca rigurosamente en los términos de hoy en día los temas de una política proletaria, sino porque nadie tiene la palabra para proponer otra. Si lo racional, en una historia opaca está creado por la acción del Partido, y si usted está en conflicto con el Partido, que es el único agente histórico —con

[62] *C.P.*, II, pág. 741.

mayor razón si lo elimina— usted está equivocado históricamente. Si el Partido da cuenta de usted, tiene razón contra usted.[63]

*

Cuando no les da a las nociones marxistas un sentido absolutamente nuevo y sartriano, Sartre las toma como se presentan en el comunismo actual (y ambas operaciones no se excluyen, sino todo lo contrario). Lo mismo pasa con la idea de revolución. Sartre observa, habíamos dicho, que en los grandes períodos de la

[63] Sartre cita sobre esto una frase nuestra que remite al fin de la historia el juicio definitivo sobre cada decisión. Tal vez lo que nos parece que se halla fuera de la línea justa aparecerá en la totalidad como indispensable. Por nuestra parte agregábamos en seguida: "Pero ese recurso a un juicio del porvenir no se distingue del recurso teológico al juicio final a no ser que se trate de un simple cambio de signo positivo a negativo, a no ser que el porvenir se dibuje de algún modo en el estilo del presente, si la esperanza no es solamente fe, y si sabemos hacia dónde vamos". (*Humanisme et Terreur*, págs. 153 y 154), lo cual volvía a plantear la necesidad de una línea comprensible. El recurso a una historia universal que se supone realizada es un disfraz del pragmatismo y del nominalismo. Si nos suponemos espectadores de una historia terminada, que por lo tanto es el cuadro de todo lo que la humanidad *habrá sido*, podemos muy bien decir que tenemos ante nuestros ojos *todo lo que era posible*; por hipótesis el cuadro está completo, es el cuadro de la humanidad, todo otro posible en el cual se quisiera soñar está fuera de discusión, del mismo modo como las particularidades de otra especie no prueban nada contra las de una especie viviente. Pero lo posible humano no se confunde de este modo con la vida efectiva del hombre a no ser frente a un juez colocado por hipótesis fuera de la humanidad y que hace el balance, es decir para un espíritu absoluto que contempla una humanidad muerta. Ninguno de quienes escriben la historia o de quienes la hacen está en esta postura: todos tienen un pasado y un porvenir, es decir, *continúan*. Para ellos, entonces, nada de lo que ha sido está totalmente en el pasado, porque reviven como propia la historia que cuentan o a la cual dan una continuación, evocan en los momentos decisivos del pasado otras decisiones que habrían tenido otra secuencia. Sólo hay historia para un sujeto que él mismo es histórico, una historia universal acabada y completa desde afuera no tiene sentido, ni tampoco la referencia a ese balance definitivo, ni la hipótesis de una necesidad rigurosa con la que se revestirían solemnemente nuestras decisiones, inmediatamente después de ser realizadas, y "la única decisión posible" no quiere decir y no querrá decir nunca más que una sola cosa: aquella que en un campo de acción abierto hacia el porvenir, y con las incertidumbres que esto

revolución obrera, la revolución era el punto culminante o el horizonte de las reivindicaciones cotidianas. La lucha cotidiana se abría sobre la totalidad social, había una dialéctica de las reivindicaciones y de la revolución. Hoy, agrega, la revolución se ha alejado, está lejos del alcance de la mirada. En ninguna parte se pregunta si, cuando se aleja al infinito, la revolución sigue

---

implica, orientaba probablemente las cosas en un sentido querido por nosotros y admitido por ellas. La historia universal nunca es, nunca será la totalidad de lo que la humanidad ha sido, siempre estará en proyecto, será lo que la humanidad ha sido *más* lo que ella quería y quiere aún a través de quien habla de ella. Es un juego de palabras decir entonces que en la historia universal lo real es todo lo posible; será más claro decir que no hay historia universal, si se entiende por esto una historia completamente real y realizada, porque lo real histórico del cual podemos hablar solamente se entiende para un hombre que está situado en él y quiere ir más allá, por lo tanto en un marco de posibles. Hemos evocado el sueño de una justificación absoluta de lo que es porque es, y el: "Usted está históricamente equivocado porque yo lo liquido", sólo como rasgos del terror histórico. Luego de lo cual hemos mostrado que si el porvenir debe ser precisamente realizado y no contemplado, el marxismo no dispone de ninguna perspectiva trascendente para justificar su acción, y por lo tanto que el terror debe extenderse sobre una "perspectiva humanista" y la acción revolucionaria debe anunciar este porvenir por ciertos signos indiscutibles para que se pueda hablar de una política marxista y revolucionaria. Esta confrontación del terror y de la perspectiva humanista es lo que falta completamente hasta ahora en los estudios de Sartre. Pero la voluntad inmediata de cambiar el mundo, que no se apoya sobre ninguna adquisición histórica y no envuelve ni estrategia ni táctica, constituye en historia la ley del corazón y el vértigo del "hacer". En cuanto al marxismo, Sartre señala que siempre admitió la necesidad dialéctica del conjunto y la contingencia de la historia cotidiana. De lo cual concluye que el militante tiene derecho a evocar diversos posibles y el teórico no. "El teórico puede pretender darnos una verdad certera a condición de que se atenga a lo que es y que no mire lo que hubiera podido ser" (*C.P.*, II, 741). ¿Significa prestarle demasiado a Marx suponer que nunca admitió ese dualismo de la práctica y de la teoría, que creía en un valor práctico de la teoría y en un valor teórico de la práctica? y que por lo tanto en lugar de oponer la necesidad dialéctica del todo y la contingencia de los detalles, sería mejor investigar si en el marxismo existe verdaderamente una *necesidad*, si la dialéctica no incluye la contingencia en su misma definición. No es de este modo como Sartre lee a Marx; se atiene a la dicotomía de una contingencia radical y de una racionalidad mítica, de lo cual se pasa fácilmente a las concepciones del mismo Sartre: basta reconocer expresamente el mito como mito.

siendo verdaderamente la misma.[64] Del mismo modo que los comunistas continúan hablando de los "reformistas" y de los "revolucionarios".[65] Conserva el lenguaje de 1917, y concede así a los comunistas el beneficio moral de la revolución proletaria. Pero si la revolución es el horizonte de las luchas reivindicatorias, está ya allí desde que existe un proletariado, y el movimiento de emancipación no se detiene con ella: la revolución es un proceso, un crecimiento. Si por el contrario la acción cotidiana no tiene asidero en la historia, entonces es una convulsión, la revolución es al mismo tiempo explosiva y carece de porvenir, y aquella de la cual se habla todavía se convierte en un *estado* futuro del que sólo se sabe que trastrocará las relaciones del presente. Ya no es más la verdad de la sociedad existente y de toda sociedad, es un sueño que se hace pasar por verdad pero que para la vida cotidiana no es más que un más allá consolador. En una palabra: es un mito. Sartre no lo dice, pero es a esto a donde conduce su pensamiento.[66] Los obreros especialistas, el neo-proletariado, que no saben luchar siempre son revolucionarios [67], dice. ¿Qué podrían esperar del orden existente? Pero la cuestión consiste precisamente en saber si todavía hay revolucionarios y si todavía existe una revolución en el sentido marxista cuando ya no hay una clase que conserve por posición, además de la voluntad de cambiar el mundo, los medios para cambiarlo y para animar una nueva sociedad. Cuando una polí-

[64] Escribe a propósito del neo-proletariado: "Ya he dicho la otra vez que siempre cree en la revolución, pero no hace otra cosa que creer, ya no constituye más su tarea cotidiana" (*C.P.*, III, 17-18).

[65] *Ibid.*, pág. 1819. Sartre señala sin embargo que algunos obreros profesionales se muestran rebeldes a la "democracia de las masas" y sin embargo están de acuerdo con la C.G.T. sobre los objetivos y la táctica. ¿Será preciso decir que son "reformistas" o "revolucionarios?" ¿No es la prueba de que esas dos nociones usuales no permiten comprender la historia actual?

[66] Ya hemos citado el texto: "Él, justamente, tiene necesidad de creer que hay una verdad; como no puede establecerla solo, será necesario que pueda confiarse bastante profundamente en sus dirigentes de clase como para aceptar recibirla de ellos. En una palabra, en la primera ocasión enviará al diablo esas libertades que lo estrangulan..." (*C.P.*, II, 758).

[67] "La necesidad sólo es una carencia: puede fundamentar un humanismo, pero no una estrategia" (*C.P.*, III, pág. 1815).

tica se apoya sobre la inexistencia histórica del neo-proletariado, tal vez no sea la misma que aquella que se apoyaba sobre la existencia política del proletariado. Tendremos no la revolución que ya está presente y que nunca está terminada, la revolución permanente, sino las acciones de ruptura sin esperanza al servicio de una utopía. "El impulso revolucionario... establece los fines de un solo golpe para reclamar su inmediata realización." [68] Naturalmente, ese radicalismo es una ilusión y la explosión de rebeldía sólo tiene porvenir en la medida en que se pone al servicio del Partido. Es preciso que el poder que le falta al proletario pase a poder del Partido que lucha en su nombre. Sólo entonces comienza la acción seria, y Sartre a entender que el proletariado no debe controlarla [69] y del mismo modo que al organizar las huelgas a doble objetivo el Partido enlaza, por medio de un artificio, la lucha cotidiana con los fines revolucionarios, la revolución misma será cuestión del Partido. Las mismas razones que hacen que las masas quieran todo en seguida son las que le harán esperar indefinidamente de la sabiduría del Partido lo que la locura que las impulsa reclama inmediatamente. La revolución se halla colocada en un porvenir incalculable precisamente porque se la quiere en el mismo momento e incondicionalmente. Se trata entonces de una utopía, con la única diferencia de que un partido de hierro recibe la misión de realizarla. La revolución de la cual habla Sartre está ausente en el sentido en que el marxismo la decía presente, es decir, como "mecanismo interno" de la lucha de clases, y está presente en el sentido en que el marxismo la creía lejana, es decir, como "posición de fines". La noción de revolución permanente, que Sartre retoma complacido, cambia de sentido entre sus manos: la revolución era la acción a veces prematura de la clase revolucionaria que iba contra el poder de la clase posesora, y era su acción que se continuaba, más allá de la insurrección, contra la inercia de su propio aparato. En Sartre la revolución se convierte en la inquietud permanente de un partido que se impacienta y se desgarra porque no descansa sobre nada, pues es el Partido

[68] *C.P.*, III, pág. 1815.

[69] La huelga con ocupación de fábricas "en la sociedad socialista no tiene ya ninguna razón de ser" (*C.P.*, I, pág. 44).

del Proletariado, y porque él mismo es quien vive primeramente en el terror. La autocrítica, que era la definición del proletariado como *Selbstaufhebung*, y que debía controlar al aparato con las fuerzas históricas que lo impulsan, fuerzas que son la revolución ya presente, se desnaturaliza cuando se deposita en las manos del aparato mismo la preocupación de organizarlo.[70] La revolución, considerada no como verdad y horizonte de la historia, sino como puesta en escena de un porvenir sin precedentes a través del Partido, no es *la misma revolución*, transferida a otro momento del tiempo, sino que es otra empresa que únicamente tiene en común con la primera la negación de la sociedad burguesa. "Superación del Otro hacia la tarea infinita", dice Sartre en el único pasaje en que la define. Marx pensaba: superación del Otro *y de sí misma*. Por carecer de estas tres palabras la revolución sólo es definida por su antagonismo con la sociedad que elimina. Ya no es más la Revolución, la fundamentación de todas las cosas bajo la égida de la última clase, un desequilibrio

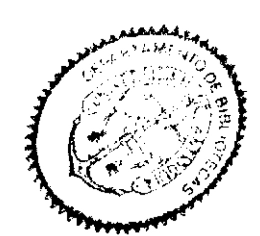
[70] Hemos tratado de marcar esta decadencia de la autocrítica (*Lukàcs et l'autocritique*, en *Les Temps Modernes*, Nº 50, diciembre 1949, pág. 1119-1121) y cómo un proceso dialéctico se convierte en lo contrario de sí mismo cuando una autoridad "pura" está encargada de administrarlo. El proletariado, pensaba Lukàcs, es crítica de sí mismo porque es su propia supresión como clase. El poder del proletariado es o será un poder que se critica a sí mismo. Y justificaba profundamente la autocrítica como la verdadera fidelidad a sí mismo de un camino que se intenta, se corrige y progresa mientras se lo recorre. ¿Pero qué sucede cuando la negación y la crítica, en lugar de deambular a través del cuerpo social, se concentran en el poder? ¿Cuando hay funcionarios de lo negativo? Sucede que la crítica ya no es más que nominalmente la crítica de sí misma, que sus funcionarios encargan solamente al interesado que pronuncie la sentencia que dictaminan sobre él, y se preparan en nombre de lo negativo el poder más positivo que existe. Nunca será poco repetir que en la época clásica del marxismo el opositor estaba obligado a respetar las decisiones de la mayoría, pero tenía derecho a conservar sus tesis si las consideraba justas, a la espera de que la pedagogía de los acontecimientos las hiciese aprobar, y con la única condición de no hacer de ellas la bandera de un partido dentro del partido. Constituyó una primera decadencia establecer el principio de que el opositor debe ser destruido, es decir, obligado a negar sus propias tesis y encargado de aplicar las decisiones que desaprobaba. Una segunda decadencia consistió en admitir que una verdadera autocrítica es una auto-acusación, y que el militante debe deshonrar lo que ha sido.

creador que una vez puesto en marcha ya no se ha de detener, la historia que se apoya sobre sí misma para levantarse por encima de sí misma.

*

Sartre sin embargo no ignora el campo histórico donde se instala la revolución, y por consiguiente toda la política marxista. La aparente paradoja de su obra consiste en que su celebridad proviene del haber descripto un medio entre la conciencia y las cosas, medio que pesa como las cosas y que fascina a la conciencia —la raíz en la *Náusea*, lo viscoso o la situación en *el Ser y la Nada*, aquí el mundo social—, y que sin embargo su pensamiento está en rebelión contra ese medio, no encuentra en él sino una invitación para pasar a otra cosa, para recomenzar *ex nihilo* todo ese mundo que le asquea.[71] Una vez más esboza

[71] La paradoja sólo es aparente, pues es preciso disponer de otro fondo —la trasparencia de la conciencia—, para ver en su obscena evidencia la raíz, lo viscoso o la historia. Husserl ofrece otro ejemplo de esta paradoja, pues dio las primeras descripciones de la encarnación y de sus paradojas, aunque continuó poniendo al sujeto filosofante fuera de su alcance, como aquel que las constituye o al menos las reconstituye. Husserl confesaba solamente que allí había un enigma: ¿en qué sentido concebible se puede decir, escribía, que los pensamientos de un filósofo se desplazan con él cuando viaja? Sólo al final de su carrera planteó abiertamente, como un hecho primordial, el hecho de que el sujeto constituyente se introduce en el flujo temporal (lo que él llamaba *sich einströmen*), que ésa es su situación permanente, que por lo tanto cuando se retira de las cosas para reconstituirlas, no encuentra un universo de significaciones ya hecho, sino que lo construye y que, en definitiva, existe una *génesis del sentido*. Esta vez la paradoja, el dualismo de la descripción y de la reflexión, estaban superados. Y es también hacia la misma salida que Sartre se orienta: en él la conciencia, que es constitutiva, no encuentra en lo que constituye un sistema de significación que están ya presentes; la conciencia construye o crea. La diferencia —es inmensa—, consiste en que Husserl vio también en esta praxis un problema último: la conciencia construye, pero tiene conciencia de estar explicitando lo que es ya verdad antes que ella, continúa un movimiento que comenzó en la experiencia y "es la experiencia, todavía muda, que se trata de llevar a la expresión pura de su propio sentido". De allí esa "teleología" (entre comillas) de la conciencia, que vuelve a conducir a Husserl al umbral de la filosofía dialéctica, de la cual Sartre no quiere escuchar hablar; están los hombres y están las cosas, y entre ellos no hay más que las escorias de la conciencia. No hay otra verdad fuera de la verdad de conciencia, y el *hacer* es iniciativa absoluta, sin raíces.



aquí una de sus descripciones horrorizadas que hacen de él un incomparable señalador de enigmas, aún cuando no se participe de su manera de superarlos por medio del golpe de fuerza del hacer. Existe entonces un campo social sobre el cual se abren todas las conciencias, pero la unidad se constituye delante de ellas y no antes que ellas. Mi propio campo de pensamiento y de acción está hecho de "significaciones imperfectas, mal cerradas, interrumpidas".[72] Mis significaciones terminan de constituirse fuera de mí, en los otros que poseen la llave, porque ellos ven los lados de las cosas que yo no veo todavía, y, por así decirlo, ven mi espalda social, mi cuerpo social, del mismo modo que, por otra parte, soy el único capaz de hacer el balance de sus vidas porque sus propias significaciones también en ellos están inacabadas y se abren sobre aquello que sólo yo puedo ver. No debo ir a buscar a los otros a lo lejos: los reencuentro en mi experiencia, alojados en los vacíos que indican lo que yo no veo y ellos sí. Nuestras experiencias tienen entonces relaciones laterales de verdad: al considerarlas todas en conjunto, cada una de ellas posee con claridad lo que permanece secreto en las otras, en nuestro funcionamiento conjugado formamos una totalidad que va hacia la clarificación y hacia su término. Tenemos suficiente acceso a los demás como para poder colocarnos imaginariamente en sus perspectivas e imaginarnos en ellos. De ningún modo estamos encerrados en nosotros mismos. Sin embargo, la totalidad hacia la cual avanzamos juntos se deshace de un lado mientras se completa del otro: por más que aceptemos a los otros como testigos, compongamos nuestras perspectivas con las de ellos, somos sin embargo nosotros quienes fijamos los términos del pacto, el campo trans-personal sigue siendo una dependencia del nuestro. Las significaciones abiertas, inacabadas, que vemos en el mundo social y que dejamos ver al actuar, son esquemas casi vacíos, que en todo caso están bien lejos de poder igualar la plenitud de lo que los otros y nosotros mismos vivimos. Arrastran entre las cosas una vida anónima, son conductas indecisas que se descarrilan durante el camino o hasta se convierten en lo contrario de lo que eran tan pronto se ponen en circulación. En ellas no queda casi nada de nuestras intenciones pre-

[72] *R.L.*, pág. 1581.

cisas que van derecho a sus significaciones, y de las cuales son sus huellas exteriores: "Intenciones sin conciencia, acciones sin sujeto, relaciones humanas sin hombres que participan al mismo tiempo de la necesidad material y de la finalidad: tales son por lo común nuestras empresas cuando se desarrollan libremente en las dimensiones de la objetividad".[73] Esto es lo que Marx tenía presente cuando hablaba de las relaciones entre las personas mediatizadas por las cosas. "Marx ve... que la misma obra del hombre, al convertirse en cosa, manifiesta a su vez la inercia de las cosas, su coeficiente de adversidad, ya que las relaciones humanas que creó recaen en la inercia, introduciendo lo inhumano como poder destructor entre los hombres. Dominamos el medio a fuerza de trabajo, pero a su vez el medio nos domina por la abundancia ya solidificada de los pensamientos que hemos inscripto en él." [74] Sin embargo, por más lejos que Sartre parezca haber ido de su dicotomía de las cosas y los hombres, no se aproxima por eso a Marx. Pues para Marx ese medio opaco puede tornarse incandescente. Del mismo modo como ese medio vegeta y prolifera dentro de falsos pensamientos, de pseudo-cosas, también puede salir del equívoco cuando a lo que aquí sucede responde lo que sucede allí o, cuando cada acontecimiento vuelve a impulsar al proceso en la misma dirección hacia la cual se dirige al comienzo, cuando un "mecanismo interno" conduce el sistema más allá de todo equilibrio inmóvil, es decir, lo que se llama revolución. El bien y el mal, para Marx, proceden de la misma fuente, que es la historia. Para Sartre la totalidad de lo social nunca se pone en movimiento, no produce nunca más movimiento que el que recibió de las conciencias "inasimilables" e "irreductibles", y si escapa al equívoco sólo puede hacerlo por medio de la iniciativa absoluta de los sujetos, que dejan de lado su pesadez y decretan *hacer* lo que justamente no existía y lo que no parecía poder ser, fuera de todo motivo anterior, contra toda la razón. Es por esto que Sartre, que describía tan bien las "intenciones sin conciencia", las "acciones sin sujeto", las "relaciones humanas sin hombres, que participan al mismo tiempo de la necesidad material y de la finalidad"

[73] *R.L.*, pág. 725.
[74] *R.L.*, pág. 1605.

—pero como fenómenos residuales, dentro de lo constituido, estelas o huellas de la conciencia—, reencuentra toda su severidad para llamar al orden a quienes buscan algo entre el ser y el hacer, entre el objeto y el sujeto, entre el cuerpo y la conciencia.[75] Esto sucede porque para Sartre, desde el momento en que se comienza a reflexionar, no encontramos allí otra cosa: las intenciones sin conciencia son fantasmas. Las intenciones sin conciencia, ese monstruo, ese mito, es una manera de expresar que al reflexionar sobre los acontecimientos encuentro en ellos un sentido que podría haber sido puesto por mí o por otro sujeto, o también que al considerar un conjunto de signos me encuentro obligado a dar a cada uno de ellos un sentido que depende del de todos los otros, que todavía no ha sido fijado, y que de este modo la totalidad de sentido se precede a sí misma en sus partes. Pero, naturalmente, soy yo quien fabrica de arriba abajo mi pasividad: la intención en la totalidad social y el sentido inmanente a los signos no existen verdaderamente. Sartre no cambió desde la época en que distinguía rígidamente en *l'Imaginaire* "lo cierto", las significaciones de la conciencia pura, y "lo probable", lo que emerge de la experiencia fenomenológica, o si cambió lo hizo en tal sentido que ahora espera menos aún de lo probable. Sartre es el mismo filósofo que al analizar el acto de lectura no veía nada entre el enigma, el libro en su existencia física, y el sentido que la conciencia del lector pone en él. El hueco, es decir el libro tomado según la significación que se le da comúnmente, y los cambios que esta lectura sufre con el tiempo, y la manera cómo esas capas de sentido se acumulan o se desplazan una a otra, o hasta se complementan, en una palabra, la "metamorfosis" del libro y de la historia de su sentido, y mi lectura colocada en esta historia, comprendida por ella, insertada por ella en una verdad provisoria de ese libro, nada de todo esto le impide a Sartre que la forma canónica del sentido sea la que yo haga surgir al leer, y que mi lectura, formalmente considerada, sea la medida de cualquier otra. No podemos dejar de depositar en las hojas del libro que está sobre la mesa los pensamientos que formamos al leerlo, y eso es lo que

[75] *C.P.*, II, pág. 739. Esgrime contra ellos este argumento, que no es absolutamente decisivo: "ya conocemos el pregón" (*R.L.*, pág. 1599).

se llama un objeto cultural; en un nivel superior, nos imaginamos a Julien Sorel como un fantasma paseandero que obsesiona a generaciones, siempre distinto en cada una de ellas, y escribimos una historia literaria que trata de relacionar esas apariciones y de constituir una verdad de Julien Sorel, una génesis de su sentido total. Pero para Sartre este universo de la literatura o de la cultura es una ilusión: sólo existe el Julien Sorel de Stendhal, *y* el de Taine, *y* el de León Blum, *y* el de Paul Bourget, y cada uno de ellos son otros tantos absolutos que no pueden conjugarse entre sí. La idea de una verdad de la totalidad es vaga: es una idealización de *nuestra* visión, que abraza efectivamente todas las cosas pero sólo desde un punto de vista. El Julien Sorel total no tiene mayor realidad que esta bruma de conciencia que vemos nacer sobre la frente de acero del autómata electrónico, porque responde demasiado bien a lo que *nosotros* vemos como promesas o amenazas alrededor suyo. A lo sumo podrá admitirse una especie de aplanamiento por medio del cual las intenciones sin conciencia (es decir, los pensamientos que *yo* formaría si me dejara guiar por cierto sentido usual de los signos) llegan a reunirse, o más bien a aglomerarse y a pesar sobre nuestra percepción del mundo social y sobre nuestra acción. Residuo de residuos, lejano efecto de pensamientos adormecidos, esta mecánica de las significaciones no podría crear, en todo caso, un nuevo sentido, ni dirigir la historia hacia su verdadero sentido. Si hay verdad —y más bien es preciso decir que, para Sartre, *habrá verdad* [76] cuando la praxis haya destruido y reconstruido de arriba abajo este mundo revuelto— la verdad vendrá con la chispa de la conciencia que nos hará ser, tanto a mí y a los otros, en el único modo comprensible: en el del ser para sí. A pesar de la apariencia Sartre nunca admitió otro modo que no fuese éste, con su inevitable correlativo: el puro ser en sí. Las formas mixtas del Para-los-Otros nos piden a cada instante que pensemos "cómo viene la nada al mundo". Pero la verdad es que no viene, o que solamente se queda un instante. En el límite está el ser puro, natural, inmóvil en sí, límpido misterio que limita y desdobla desde afuera la

[76] "¿Se trata de irracional? De ningún modo. Todo *será* claro, racional" (*R.L.*, pág. 1588).

transparencia del sujeto, o que de pronto la solidifica y la destruye cuando me miran desde afuera. Pero aún entonces no hay un gozne, una coyuntura o una mediación entre yo y los otros, me siento inmediatamente observado, asumo esta pasividad pero al mismo tiempo la reintegro a mi universo. Todos los pretendidos seres que revolotean en el hueco, intenciones sin sujetos, significaciones abiertas y torpes, no son más que entidades estáticas, "posibilidades permanentes" de pensamiento actual que carecen de energía propia y forman parte de lo constituido. Si se quiere engendrar dialécticamente la política revolucionaria a partir de la condición proletaria, la revolución a partir del abundamiento rígido de pensamientos sin sujetos, Sartre contesta con un dilema: o bien la consideración consciente da sentido al proceso, o bien se retorna al organicismo.[77] Lo que rechaza bajo el nombre de organicismo, a nivel de la historia, es en realidad mucho más que la noción de vida: es el simbolismo comprendido como un funcionamiento de signos que tendría su eficacia propia, más allá de las significaciones que el análisis pueda asignarles. De una manera más general se trata de la expresión. Para Sartre o bien la expresión supera lo expresado, y entonces es una creación pura, o bien es una copia, y entonces es un simple des-cubrimiento (*dévoilement*). Pero una acción que sea un descubrimiento, un descubrimiento que sea una acción, en una palabra, una dialéctica, esto es lo que Sartre no quiere considerar.[78] La relación entre las personas puede fácilmente atascarse en las "cosas" sociales, degradarse en ellas, llevar hasta el infinito sus melancólicas consecuencias, y sin embargo no se torna visible en esas relaciones, se *hace* y no se observa. Para él, como para la *Crítica de la Razón Pura*, la conciencia

[77] *R.L.*, pág. 1608. Y también: "Si se quisiera poner en evidencia el finalismo vergonzoso que se oculta bajo todas las dialécticas..." (*ibid.*, pág. 1575). Sartre ni siquiera parece admitir que haya, a nivel del organismo, un problema del organicismo ni, de cualquier manera que finalmente se deba fundamentarlas, que existan significaciones operantes antes de ser conocidas. Habla de Goldstein con un mal humor que alcanza también a la *Crítica del Juicio*, a la idea de un acuerdo entre el entendimiento y su objeto, preparado extrañamente en el objeto mismo.

[78] Precisamente de la literatura dice con despecho: acción de des-cubrimiento, extraña acción.

de una relación deriva de la de un puro principio relacionante. De allí la pregunta kantiana que Sartre siempre plantea: ¿Quién decidirá? ¿Quién juzgará? ¿De dónde proviene la síntesis? Y si se quiere medir al Partido de acuerdo con una norma de la historia: "¿Quién unificará el principio unificador?" La autoridad absoluta del Partido es la pureza del sujeto trascendental incorporado al mundo por la fuerza. Este pensamiento kantiano o cartesiano en la idea de una unidad no construida sólo ve el aspecto organicista. Sin embargo Marx no era organicista. Para él es el hombre quien constituye la unidad del mundo, pero el hombre está esparcido por todas partes, está inscripto en todas las paredes, en todos los aparatos sociales que fabricó. Los hombres no pueden ver nada alrededor suyo que no sea su imagen. Por lo tanto no tienen por qué reunirse y recrearse a cada instante a partir de una absurda multiplicidad, todo les habla de sí mismos, y es por eso que no tiene sentido preguntarse si el movimiento viene de ellos mismos o de las cosas, si es el militante quien constituye la clase o la clase la que constituye al militante. El paisaje mismo que observan está animado, y es en el país ya tanto como en los hombres donde se acumulan las tensiones. También es por eso que el rayo que dará a todo esto sentido decisivo no es para Marx, un hecho privado de cada conciencia, sino que va de la una a la otra, la corriente pasa, y lo que se llama toma de conciencia o revolución es este advenimiento de un intermundo. Si se piensa por el contrario que el mundo social es "oscuro e hipersignificante" [79] —oscuro porque no indica su sentido por sí mismo, hipersignificante porque, lo que es lo mismo, indica varios sentidos de los cuales ninguno es más verdadero que los otros, y de los cuales el más verdadero, si hubiese uno, no es el sentido revolucionario—, con esto estaría dado lo necesario como para fundamentar una política liberal antes que una política revolucionaria: pues sólo en la locura se puede querer emprender la tarea de recrear la historia por el solo medio de la acción pura, sin complicidad exterior. La acción pura, si quiere permanecer siendo pura, no puede menos que ordenar el mundo, intervenir oblicuamente oponiendo no la fuerza sino la astucia de la libertad a la fuerza del ser. Para

[79] *R.L.*, pág. 1588.

querer cambiar el mundo es preciso una verdad que nos permita incidir sobre el adversario, y no, dice Sartre, un mundo opaco y endurecido, sino un mundo espeso y en movimiento.

Como Sartre parte siempre de las significaciones abiertas e inacabadas para ascender al puro modelo de la significación cerrada, tal como se ofrece a la conciencia lúcida, se ve entonces obligado a imputar todos los hechos históricos a las acciones fechadas y firmadas de las personas, se ve llevado a una especie de *mitología metódica*. Dice por ejemplo, que para mostrar que la política de la U.R.S.S. y la del P.C. no son revolucionarias, sería preciso "demostrar que los dirigentes soviéticos no creen más en la revolución rusa, o que piensan que la experiencia se ha saldado con un fracaso".[80] El lector se pregunta de qué modo las confidencias desilucionadas, si nos hicieran participar de ellas, podrían dar por solucionado el problema. ¿No se las podría recusar mostrando que, sean cuales fuesen las creencias de los dirigentes, han heredado un sistema que no es el de la nación rusa y que tiene el alcance de una solución universal? Y si, por el contrario sus intenciones siguen siendo revolucionarias, ¿cómo podríamos extraer, al conocerlas, un juicio sobre el sistema, que por su parte es o no es una explotación de los trabajadores, que expresa o no expresa la misión del proletariado? Pero es que para Sartre no existe el desciframiento o la verdad de una sociedad, porque todo desciframiento expresa siempre sólo una *perspectiva* personal, más o menos amplia, y porque esos grados de la verdad son como si no existieran cuando se trata de decidir, es decir, cuando se trata de conjeturar sobre la totalidad. La idea de un partido que sea revolucionario a pesar suyo le parece el colmo del ridículo [81], como ridícula le parece la existencia de un stalinismo sin Stalin.[82] El lector piensa sin embargo que en los países ocupados por la U.R.S.S. al término de la guerra, ésta se encontraba por su posición en conflicto con los intereses de la burguesía, pero no por eso acudió a los proletarios para que se hicieran cargo por sí mismos de la economía, o recuerda que el mismo reflujo revolucionario

[80] *C.P.*, I, pág. 10.
[81] *C.P.*, II, pág. 742.
[82] *R.L.*, pág., 1614.

que hizo posible el advenimiento de Stalin preparaba en todos los países el molde de una política del mismo tipo, la alternancia del oportunismo y del terror. Pero este tipo de análisis busca el contenido del hecho histórico: la revolución es la negación de la burguesía y la trasmisión del poder al proletariado, el stalimismo es la alternancia del compromiso putrefacto y de la violencia pura. Pero el contenido de la realidad histórica se desdobla desde que se lo examina: cada hecho es esto, pero también esto otro y sólo podemos juzgarlo por medio de consideraciones que se equilibran, según su carácter *dominante*, en una palabra, ante Sartre entramos con ello en el orden de lo probable y del equívoco porque ya no se mide a la revolución con su propia medida. Si queremos comprenderla no debemos entrar en el análisis infinito de una sociedad, no debemos preguntarnos lo que el comunismo *es*. Esto es discutible, por lo tanto indiferente. Es preciso ascender hasta sus fuentes en la voluntad de uno o varios hombres, restituir una pura negación, pues la libertad sólo secundariamente es voluntad de esto o de aquello: ésas son sus figuras momentáneas, sólo se distingue del poder como poder de no hacer. De este modo el juicio histórico retorna de la revolución a la negación que constituye su principio, del stalinismo a Stalin, y aquí ya no cabe la duda, podremos entendernos fácilmente sobre el hecho de que el poder de la U.R.S.S. no es el de la burguesía, que la elección fundamental de Stalin no consistía en un retorno al capitalismo. El reflujo revolucionario, el equívoco de un régimen que es nuevo y que no es la revolución, esas nociones fluidas no tienen lugar en un análisis negativo o de *intención pura*, sólo adquirirían un sentido en un análisis que considere las acciones entorpecidas, las "intenciones sin sujeto". El flujo y el reflujo revolucionarios, nociones bastardas en las que se mezclan las condiciones que se dan de hecho, las negligencias, las abstenciones, las decisiones, no tienen cabida en un universo en el que sólo hay hombres, animales y cosas. O bien *las cosas* —las "circunstancias históricas", la "necesidad vital de aumentar la producción" [83]— explican la decisión del hombre Stalin, y en ese caso no nos está

[83] *R.L.*, pág. 718.

"permitido" [84] hablar de explotación, sino que es necesario seguir hablando de revolución puesto que la elección se planteaba entre el stalinismo o nada; o bien Stalin podía hacer otra cosa pero eligió mal, es culpable, pero entonces no cabe tratar de "comprenderlo". En todos los casos no hay stalinismo sin Stalin ni tampoco un revolucionario que lo sea a pesar suyo. Que la acción de Stalin haya sido una respuesta a ciertas "cuasinecesidades" del exterior, pero una respuesta que las agravaba y que preparaba nuevos dilemas para mañana, en donde el sentido de la revolución se alteraría poco a poco, que con la alteración del sentido de la revolución se produzca el de todas las instituciones y de todas las nociones marxistas, el hecho de que esta misma dialéctica de las voluntades y de la fortuna se encuentre en el mundo entero, porque por todas partes el signo de las cosas había cambiado y porque además lo que se hace aquí sirve de modelo a lo de más allá, Sartre sin embargo no tiene por qué considerar estas hipótesis, porque estas hipótesis se producen en la unión de los hombres y de las cosas, donde según él no hay nada que conocer, absolutamente nada, a no ser una vaga adversidad a la que debemos hacer frente por todos los medios.

Pero su reducción de la historia a las acciones de las personas autoriza ilimitadas generalizaciones, puesto que si volvemos a colocar a Stalin o Malenkov nuevamente ante la opción fundamental, es verosímilmente [85] como si se volviera a plantear a la revolución misma en nuevas circunstancias, y porque de este modo el individuo Stalin, el individuo Malenkov se unen de golpe con Lenin y Marx por encima de todas las diferencias que se puedan comprobar en sus respectivas políticas.[86] Para Sartre

[84] *R.L.*, pág. 1621.

[85] Por una vez Sartre utiliza aquí lo probable y lo improbable. ¿Los dirigentes soviéticos no creen más que en la revolución rusa? "Es seguro que, aún si el hecho fuese verdad, de lo cual sospecho bastante, la demostración *no sería posible* hoy en día" (*C.P.*, I, pág. 10). Pero es porque lo probable sólo es aquí una forma bien educada del *a priori*, un *a priori* que se hace discreto cuando se aproxima a los hechos.

[86] Se puede observar que Sartre dice muchas cosas sobre la clase obrera, pero muy poco sobre el comunismo o la revolución y nada sobre la sociedad soviética. Hasta le ocurre dar como un argumento a favor del comunismo la ignorancia en que permanecemos respecto de la vida interior de la U.R.S.S. y por la cual él toma cómodamente

resulta ilusorio tratar de juzgarlas de acuerdo con su "sentido objetivo": no existe un sentido que sea en último análisis objetivo, todos son subjetivos o como quiera decirse, todos son objetivos. Lo que se llama "sentido objetivo" es el aspecto que adopta una de esas elecciones fundamentales a la luz de otra, cuando esta última logra imponerse. Para el proletariado, por ejemplo, la burguesía está constituida por todos los actos fechados y firmados que han instituido la explotación, y todos cuantos no vuelven a plantear su validez son considerados como cómplices y co-responsables, porque objetivamente, es decir, ante los ojos del explotado, retoman la explotación por su cuenta. Para la burguesía el proletariado es el obrero que quiere lo imposible, que actúa contra las condiciones de lo social. Entre esas dos elecciones fundamentales ninguna lectura de la historia puede proporcionarnos un arbitraje, ninguna verdad establece quién tiene razón. Simplemente una de las dos reivindica la vida para todos, la otra para algunos. La elección burguesa llevada hasta el límite se convierte en asesinato, o peor aún: en una degradación de las otras libertades. La elección revolucionaria es, en última instancia, libertad para todos. La lectura decisiva de la historia depende pues de una opción moral: queremos vivir contra los otros o queremos vivir con todos los otros, y la perspectiva verdadera en historia no es aquella que da cuenta de todos los hechos, puesto que los hechos son equívocos, sino aquella que tiene en cuenta todas las vidas. "Observar al hombre y a la sociedad en su verdad, es decir, escribe Sartre, con los ojos del más desfavorecido." [87] De allí la necesidad de una lectura mitológica, que reúne en un solo haz las voluntades esparcidas a través del mundo, las unas valientes, cínicas, las otras complacientes, tímidas, pero no importa: esto es lo propio de

partido. Es que para Sartre la cuestión no es ésa; se puede discutir hasta el infinito sobre la naturaleza de la sociedad soviética, sobre la oposición de la derecha y de la izquierda, sobre el bolcheviquismo, sobre la revolución como hecho social. Nada de todo esto es decisivo. Lo que es decisivo es la elección fundamental que está detrás de esas apariencias. En cuanto al resto, dice tranquilamente, "queda abierta la discusión". El comunismo no es para él algo que se hace o se vive, es una actitud humana con la cual se "simpatiza".

[87] *C.P.*, I, pág. 1793.

las cosas, de las circunstancias; la intención no varía, es la virtud o es el crimen, es la emancipación o es la explotación. Puesto que frente a frente hay hombres y cosas (dejemos los animales, por los cuales Sartre, como buen cartesiano, no debe preocuparse mucho), las voluntades no continúan viviendo una vida decadente o fecunda en las cosas sobre las cuales dejaban sus marcas: son breves señales que una conciencia hace a otra conciencia, separada de ella por el muro del ser. Si los que las reciben se inspiran en ellas, les corresponde por lo que hacen el mérito o demérito completo, porque no continúan una acción sino que la recomienzan. Los burgueses malthusianistas de 1954 han cometido realmente el crimen de 1871 de Versailles. El Partido Comunista era el 28 de mayo de 1952 el mismo pueblo que hizo 1848 y la Comuna. Ni la política burguesa ni la del P.C., si las examinamos históricamente, son como la prosecusión exacta o inexacta de una tradición cuyo sentido tal vez cambia y que, precisamente, sería necesario confrontar con su verdad. Al volver a colocar a los hombres en un escenario histórico se los podría encontrar más nobles o menos innobles. Para Sartre, por el contrario, Duclos es el marxismo, el señor Pinay es Thiers, puesto que Pinay y Duclos viven de aquello que Thiers y Marx han hecho, porque los asumen, se hacen responsables, puesto que los hombres, infinitamente distantes, atraviesan el muro de las cosas al vivir en el mismo mundo, y reaparecen de pronto muy próximos, identificados, perdidos en común, salvados en común... Por medio de esta conversión, que es inevitable, el extremo personalismo hace de la historia un melodrama pintarrajeado con colores subidos, en el que los individuos aparecen como tipos. No hay más que un único combate monótono, que termina a cada instante y que a cada instante recomienza, nada se adquiere, no hay treguas, no hay zonas de amortiguamiento. Esos períodos de calma aparente, en el cual el historiador se enorgullece de componer las perspectivas, de distribuir aquí y allá los méritos y las reprobaciones, de pasar del punto de vista burgués al punto de vista proletario y reconciliarlos de pronto en una perspectiva más extensa, son irreales frente a quien ha visto el drama: si el proletario no progresa, es porque retrocede, está pasivo, es porque la burguesía está activa, o más bien porque la burguesía es la única clase que existe en el mundo, y puesto que el proletariado

se pulverizó ello indica que el universo es burgués. Aun en ese caso no queda verdaderamente más que el enfrentamiento de los contradictorios, de la clase que es y de la clase que no es.

Y aún así la lucha del proletariado y de su Partido no es nada fuera de los actos firmados y fechados que la jalonan. Entre burgueses existe solidaridad de intereses pero no existe de obrero a obrero. Su único interés común sería no ser obreros. "Yo encuentro en mí, en todos los hombres, en todos los grupos y aún en todas las clases, la presencia del Otro, no solamente como a un extraño a quien nos oponemos en la complicidad, sino como el poder objetivamente que nos penetra, nos divide y nos convierte en posibles traidores a los ojos de los otros miembros del grupo".[88] La unión de los proletariados está siempre por rehacerse, porque los proletariados no están menos tentados por sus adversarios que por sus semejantes, no están más unidos entre sí que con la burguesía, y el problema consiste en borrar en la lucha, por medio del Otro como clase, la imborrable alteridad del Otro individual. La burguesía y el proletariado están en lucha porque la burguesía es compacta y porque el proletariado se opone a sí mismo, lo cual quiere decir que para el proletariado la lucha comienza en condiciones casi desesperadas. Puede haber una verdad, una racionalidad de la burguesía entendida como servicio de ciertos intereses, en ella existe una sociabilidad dada. Los valores de verdad y de razón están unidos a la burguesía porque su interés consiste en hacer creer que el hombre y el mundo pueden ser pensados, y que por lo tanto ya están hechos. El proletariado será verdadero si se ejerce, pero por el instante sólo surge en la historia bajo la forma de uniones mágicas y la historia manifiesta en él su esencia mística. Pues no es difícil, y tampoco nada prueba, unir las conciencias por medio de intereses, es decir por las cosas, por el cálculo o la estimación de los probables resultados, o por las costumbres que sólo son el reflejo de esta tranquila posesión, el pundonor de los intereses. La historia —o la meta-historia— comienza verdaderamente cuando los hombres se unen por lo que no son, por medio de lo que hacen, y eso es el comunismo.

Aquí todo está por ser construido y el arbitraje de las oposi-

[88] *C.P.*, I, pág. 1793.

ciones no se realiza en base a las cosas que se defienden. El Partido está en el corazón del proletariado como algo distinto a él, y en el interior del comunismo cada partido hermano es algo distinto para el partido hermano. Precisamente porque el Partido une a cada uno a los otros desde adentro, porque su empresa es para cada uno su propia vida, la relación es de rivalidad, con el fondo de amor de las rivalidades, pero tiene también sus falsas calmas, su falsa fraternidad. Es una mezcla de indiferencia y de sumisión, es un no que termina en un sí y que sólo espera un poco de violencia para convertirse en sí, es un sí siempre provisorio que debe repetirse luego del abandono. De allí los términos tan poco marxistas que utiliza la pluma de Sartre: la clase "se abandona" a una autoridad que Sartre, no teme llamar, luego de Lefort, "militar".[89] Las masas de 1919, dice, que negaban el antiguo sindicalismo y aún sus propios representantes *"sólo hubieran dignado someterse* a una autoridad de hierro que combatiese implacablemente el desequilibrio constante de las formaciones masivas".[90] Ellas acceden, como una mujer, y acceden someterse, esperan que se les fuerce, que se las tome. Extraña confianza. La confianza sólo es distinta del vértigo y del erotismo social cuando es confianza en la acción, en una política: pero esta sobria confianza es imposible si la política proletaria carece de criterio preciso, si los hechos "no dicen ni sí ni no". La confianza será entonces hueca e infinita. "La clase tiene cohesión y poder en la medida en que tiene confianza en sus dirigentes: ...el dirigente descifra la situación, la aclara a través de sus proyectos, a su cuenta y riesgo, y la clase, observando las consignas legitima la autoridad del dirigente".[91] "...a falta de un conocimiento minucioso de todos los acontecimientos —que sólo es posible para el historiador, y retrospectivamente— la sola conciencia es la que decidirá que no han sido utilizados y que los sacrificios que se han consentido eran legítimos".[92] El proletariado, de este modo, se da verdaderamente a sí mismo, sin condición ni límite, y los dirigentes ejercen un sacerdocio: son consagrados

[89] *R.L.*, pág. 1621.

[90] *C.P.*, III, pág. 1788. La bastardilla es nuestra.

[91] *R.L.*, págs. 1606 y 1607.

[92] *C.P.* I, pág. 8.

con indiferencia de lo que hagan. "Cuando un comunista da a conocer los intereses o los sentimientos del proletariado, con razón o sin ella, es *en nombre* del proletariado que habla. Pero usted, Lefort, mucho me temo que haya hablado *sobre la clase...*".[93] *Con razón o sin ella* deja que pensar: pues si habla sin razón, el perjuicio es grave. Lefort da a conocer inofensivos conceptos sobre la clase. El comunista, en cambio, hace hablar a la clase oblicuamente. Al menos la hace hablar, contestará Sartre. Y si comenzáramos a debatir si la hace hablar como se debe ¿quién juzgaría? ¿Los proletarios? Ellos no siempre ven lo que es justo. Marx, Lenin fueron los primeros en decirlo. Sin embargo nadie sabe mejor que ellos si deben apoyar la política del Partido o no, y ese peso que el Partido tiene detrás suyo lo juzga de acuerdo con que haya logrado arrastrarlos o no. Nada semejante encontramos en Sartre, no existe ningún intercambio entre los que conciben y los que ejecutan: el dirigente da un sentido a la situación, la clase cumple las consignas. ¿Y si el dirigente se equivoca? ¿Cómo podría equivocarse?, contesta Sartre. Podemos equivocarnos de camino cuando existe el camino. Pero cuando debe ser totalmente hecho, y cuando la condición proletaria no define ninguna estrategia ni ninguna táctica, aún la elección de un trazado difícil no es un error, porque no hay un verdadero camino y lo esencial no consiste en que la existencia del proletariado sea traducida justamente por su política, lo esencial es que el proletariado existe y anima al Partido. El camino elegido es el único posible, y *a fortiori* el mejor. No es posible concebir un ajuste entre el principio de una política comunista y su línea, pues los principios pertenecen al orden del deber y la línea al orden de los hechos. Se puede probar entonces *a priori* que la política del Partido es en general la única y la mejor, esto no es un asunto de experiencia. "Aunque estuviese más preocupado por el aparato que por sus camaradas (el militante) considera el interés general como interés particular. Las ambiciones personales, si las tiene, solamente puede realizarlas inspirándole a las masas una confianza renovada a diario; y no les inspirará confianza a no ser que los lleve hacia donde ellos van: en una palabra, es preciso que el militante sea *todos* para

[93] *R.L.*, pág. 1582.

ser él mismo".[94] No nos equivoquemos: esta confianza *renovada a diario* no es un juicio detallado que exigiría deliberación y asentimiento probabilista: sabemos que las masas nunca juzgan al Partido cuando dicen no. No creamos tampoco que Sartre se conteste aquí con el razonamiento maurrasiano que probaba la utilidad del monarca mostrando que su interés se confundía con el de la nación. Sartre sabe muy bien que tratándose de intereses siempre se puede discutir sobre la manera de servirlos. La discusión no tiene sentido, y el jefe *es* el proletario *a priori* o por definición porque el proletariado no es absolutamente nada y no puede ser algo más que en él, porque la unión que mantienen entre ellos está fuera del tiempo y para siempre. El lazo puede mantenerse o romperse, pero no aflojarse y ceñirse. Cuando Sartre dice entonces que se renueva cada día, ésa es sólo una manera de expresar que cada día podría romperse de golpe y que no se trata de un control. Entre el proletario y los militantes, entre el militante y sus jefes existe entonces, literalmente, una identificación: ellos viven en él y él vive en ellos. Si sólo hay hombres y cosas, y si cada conciencia busca la muerte de la otra, ¿cómo franquear el abismo que separa la una de la otra? Esto sucede delante nuestro. Es el Partido. El obrero se da a su jefe para que el grupo exista "en su persona"; el jefe tiene pues un "poder carismático", vive en el grupo como la conciencia en el cuerpo, por medio de una presencia sin distancia y que ni siquiera tiene necesidad de mandar para ser obedecida. ¿Quién ordena, puesto que el jefe sólo es jefe por la devoción de sus militantes? ¿Quién obedece, puesto que el mismo militante constituyó el poder del jefe? "Si hay un jefe, cada uno es jefe en nombre del jefe". No solamente porque se hace obedecer por los otros sino, sobre todo, porque al obedecer a su jefe obedece a lo mejor de sí mismo. Sin duda este principio trae recuerdos penosos. Pero ¿qué hacer? Si el militante y los jefes no están unidos por una acción, por un cierto contenido político, sólo queda el "tête-à-tête" de las existencias absolutas, el sado-masoquismo o, si se prefiere, lo que Sartre denominaba antes la acción mágica o emotiva, la que arroja directamente hacia su fin o que lo espera todo del mago. ¿Cómo podría ser de otro modo si de la

[94] *C.P.*, III, pág. 1805.

sociedad dada hacia la sociedad revolucionaria no existen ni grados ni caminos? Es preciso un golpe de fuerza, se necesita un fetichismo metódico. Esos análisis tienen el mérito de hacer comprender cómo se ha podido ver nacer en el comunismo las formas de la sociabilidad retrógradas y el culto al jefe. Cuando hombres quieren recrear las cosas *ex nihilo* entonces reaparece lo sobrenatural. De allí las fórmulas religiosas de Sartre: el Partido y la clase constituyen idealmente "la pura unión, la relación que surge en cualquier sitio donde dos obreros se encuentren juntos".[95] Pero en el mismo momento el comunismo pasa del lado de lo imaginario, es un caso límite del "tête-à-tête" vertiginoso de las personas, es lo imaginario convertido en institución o es el mito. Y hay "tête-à-tête" pero no acción común, porque lo social sigue siendo para Sartre la relación de "dos conciencias individuales" que se observan.[96]

Estamos lejos del marxismo. Cierto es que los bolcheviques sabían que no era fácil reconciliar la verdad con la lucha, que la verdad del Partido en lucha no es una verdad absoluta y sin embargo, en la lucha, vale como absoluta. "Nuestra 'verdad', escribía Trotsky, seguramente no es absoluta. Pero *por el hecho de que en la hora actual derramamos sangre en su nombre,* no tenemos ninguna razón, ninguna posibilidad de entablar una discusión literaria sobre la relatividad de la verdad con quienes nos 'critican' aprovechándose de cualquier cosa. Nuestra tarea tampoco consiste en castigar a los mentirosos y alentar a los justos de la prensa de todas las tendencias, sino únicamente ahogar la mentira de clase de la burguesía y asegurar el triunfo de la verdad de clase del proletariado, independientemente del hecho de que existan fanáticos y menti-

95 *C.P.*, II, pág. 761.

96 Éste es el texto: "Lo que se denomina 'poder carismático' prueba suficientemente que la unidad concreta del grupo es *proyectiva*, es decir, necesariamente exterior. La soberanía difusa se reúne y se condensa en la persona del jefe, quien la refleja en seguida a cada uno de sus miembros, y cada uno, en la medida en que obedece, se encuentra siendo el depositario de la soberanía total frente a los otros y a los extranjeros. Si hay un jefe, cada uno es jefe en nombre del jefe. Así la 'conciencia colectiva' necesariamente está encarnada; es para cada uno la dimensión colectiva que aprehende en la conciencia individual del otro" (*C.P.*, III, pág. 1812).

rosos en los dos campos." [97] La historia es acción; los actos y las palabras de un partido y de un gobierno no pueden ser juzgados con el único criterio de la verdad: es preciso considerar el conjunto, componer la "verdad" con la fuerza, imponer una verdad que por el instante es una verdad de clase y que sólo después será la verdad de todos. *Pero ya es una verdad de clase.* No se la puede probar por medio de los principios o los hechos, por la inducción o por la deducción, sólo se la puede legitimar por la dialéctica, es decir haciéndola reconocer por los proletarios, por la "democracia de los trabajadores", decía Trotsky, contra la burguesía, decía Lenin hacia el fin de su vida. La garantía es teóricamente imprecisa. Hasta la revolución de octubre de 1917 y el levantamiento del proletariado sólo constituyen una prueba mirados a través del pensamiento marxista, por la calidad de los hechos más bien que por su número, cuando se los interpreta por medio de una lectura conveniente que no se impone como una estadística o como una experiencia crucial. Pero si bien no hay una prueba objetiva de la revolución ni un criterio especulativo suficiente, hay en cambio una experiencia de la revolución y un criterio práctico muy claro: consiste en que el proletariado accede a la vida política y a la administración. Al menos en esto la verdad de la clase se atestigua como verdad, si no a los ojos de los otros, al menos ante los ojos de los proletariados. La historia no es el desarrollo de una verdad toda hecha, pero cada tanto tiene cita con una verdad que se hace y que se reconoce en el hecho de que la clase revolucionaria funciona al menos como un todo, y de que en ella las relaciones sociales no son opacas como las de la sociedad de clases. La consigna "democracia de los trabajadores" no tiene un sentido preciso en la perspectiva de Sartre. La democracia del Partido es siempre "democracia de masas", sin minoría, sin deliberación. Frente a la amenaza que pesa sobre el proletariado a cada minuto, las maneras de ser de la revolución —democrática y burocrática— son casi insignificantes. Pero al mismo tiempo toda la historia del bolcheviquismo y de la revolución se convierten en lo mismo, y por eso es que Sartre habla

[97] *Terrorisme et Communisme*, págs. 70 y 71. La bastardilla es nuestra.

tan poco de ello. La elección revolucionaria es verdaderamente una elección de no se sabe qué.

IV

Tal vez hemos considerado un poco extensamente las metamorfosis por las cuales la praxis, la revolución, la historia, el proletariado y el Partido en el sentido de Marx se convierten en sus homónimos sartrianos. Si fuese necesario considerar más de cerca la divergencia filosófica y fundamental, se diría que para Sartre las relaciones de las clases, las relaciones interiores al proletariado y finalmente las de toda la historia no son relaciones articuladas que comporten tensión y calma, sino relaciones inmediatas o mágicas de la mirada. La verdad de una sociedad es lo que ve el más desfavorecido. No es su suerte, no es el papel que juega en la producción, y menos aún su acción: es su mirada, única expresión de una necesidad pura, sin mano ni poder. Las relaciones entre las personas de estar mediatizadas por las cosas, son inmediatamente legibles en la acusación de una mirada. La "acción pura" es la respuesta de Sartre a esa mirada: como la mirada, la acción pura alcanza su objetivo a la distancia. Estamos en el universo mágico o moral. La miseria y la explotación del más desfavorecido son argumentos últimos, y, como decía Péguy, la ciudad en la que un solo hombre sufra la injusticia, es una ciudad injusta. Pero cuando la revolución que se motiva de esta manera deje de ser un pensamiento para convertirse en una obra, será necesario aplicarle el mismo criterio, porque no hay otro a menos de renunciar a toda señal y arrojarse en ella como en un delirio. Y si se busca la verdad de la U.R.S.S. en la mirada del más desfavorecido —prisionero político o simplemente obrero no especializado de último grado—, es dudoso que esa mirada sea una mirada de bendición. Podrá negarse, con derecho, a juzgar sobre eso: se dirá que es preciso colocar los hechos en su contexto, el presente en el porvenir que prepara, el episodio en la acción de conjunto. Y será hablar como político. Pero será también considerar el sufrimiento, la miseria y la muerte como elementos del todo, del cual deberían ser la piedra de toque y revelar la verdad, significa poner la verdad en otra parte, y como sería

un poco exagerado buscarla en el alma de los dirigentes cuando nos negamos a leerla en la de los dirigidos, significa admitir un sentido "objetivo" de la empresa, volver a traer el problema de la acción marxista como acción en lo probable, que se había dejado de lado demasiado pronto. Entonces la mirada del más desfavorecido entra en consideración, pero concurrentemente con las circunstancias geográficas, históricas y políticas. Actitud inmoral. Pero es así: el hombre político es aquel que habla de la muerte de los otros como si fuesen un elemento en una estadística. Tal vez sea todavía más inmoral basar sobre la moral una revolución que es una política. En el estado presente de nuestro saber no hay, no habrá nunca tal vez, un análisis teórico que nos dé la verdad absoluta de una sociedad, que clasifique las sociedades como se clasifican las traducciones sobre un mismo tema por alumnos de la misma edad, al mismo tiempo, con ayuda de los mismos diccionarios y de las mismas gramáticas. Puesto que las situaciones de las cuales se parte no son las mismas, puesto que nunca se sabe exactamente, por ejemplo, qué hubiera sido de Rusia *sin* la revolución, el juicio político o histórico nunca ha de ser objetivo y siempre ha de ser bastardo. Precisamente por esta razón escapa a lo moral tanto como a la ciencia pura, pertenece al orden de la acción, constituye un ir y venir entre ellas.

Si este orden no aparece en los análisis de Sartre es porque lo social no puede entrar en su filosofía del cogito más que por el camino del *alter ego*: únicamente otro yo mismo puede oponerse al pensamiento que yo tengo de mí, si soy un ser pensante. Inversamente, sólo puede existir un valor de mí mismo en la medida en que se me lo discute y sólo puedo recuperarlo respondiendo a la magia de la mirada por medio de la contra-magia de la acción pura. La "socialidad" dada es un escándalo para el yo pienso ¿cómo podría recibir esas calificaciones, opacas como las cosas, que debe a su inserción en la historia? El escándalo no se disipa, pero al menos se lo acalla si se rehace la historia y el mundo, y tal es la función del Partido. El cogito ampliado, la filosofía del Para los Demás no se atiene a la perspectiva de sí mismo sobre sí mismo. Sin embargo es dentro de esta perspectiva donde se debe introducir aquello que la ponga en duda. Lo social nunca aparece de frente, a

veces es una trampa, otras, una tarea, en otras, amenaza, en algunas está detrás nuestro como un remordimiento, o delante de nosotros como un proyecto, pero en ningún caso el hombre lo percibe o lo vive de otro modo, a no ser como una imposibilidad de completarse y como opresión, o en la oscuridad de la acción. Lo absoluto del sujeto es lo que se rehace cuando incorpora para sí el punto de vista de los otros, que arrastraba detrás suyo como un mal, y reaparece, una vez digerido, confirmado en sí mismo, reforzado por la prueba. En Sartre, como en los anarquistas, la idea de opresión domina siempre la idea de explotación. Si Sartre no es anarquista es porque de la poesía del sujeto pasa de pronto a la prosa del mundo, al mismo tiempo que pasa del para-sí al para-los-otros. Pero el otro también es un sujeto y para hacerle justicia los medios mágicos son suficientes. Detrás de la prosa y de la disciplina del Partido hemos visto brotar la hechicería. No debemos decir que son verdaderas las determinaciones que la mirada de los otros me atribuyen; más bien es preciso decir que debo responder por ellas, que debo y puedo modificarlas actuando de un modo que me permita ponerlas de acuerdo con lo que soy ante mis propios ojos.

No se ha señalado suficientemente que en el mismo momento en que parecía retomar la idea marxista de un criterio social de la literatura, Sartre lo hacía en términos que le son propios, y que daban a la historicidad un sentido absolutamente nuevo. En *Qu'est-ce-que la litterature?* lo social nunca es causa, ni tampoco motivo, nunca está detrás de la obra, no pesa sobre ella, no nos proporciona ni explicación ni excusa. Está delante del escritor como el medio o como una dimensión de su intención. Cuando el escritor decide escribir sobre ese tema, y en esa forma, elige ser el bufón de la burguesía o el escritor de un público virtual e inimitado, por lo tanto toma posición en la historia, y puesto que de todos modos habla de ella, no sabrá lo que dice, no será escritor a no ser que hable de ella con todas las letras. Si no, siempre hace trampa puesto que contribuye a un drama que sólo consiente ver en el espejo oscuro de las preocupaciones literarias. Se trataba en suma, de convertir en significaciones formadas por mí mismo lo que antes podía pasar como mis determinantes históricas, devolverle su verdad al cogito pensando mi situación

histórica, haciendo de ésta uno de mis pensamientos. Sartre creía en ese entonces que la literatura era capaz de realizar esta conversión. Si la *acción* que se proponía era de *des-cubrimiento,* al menos era irreemplazable. La literatura como conciencia aportaba un fermento revolucionario, cambiaba el mundo al mostrarlo, le bastaba mostrar el mundo para cambiarlo. Era, decía, la conciencia de una sociedad en revolución permanente. Por eso es que sólo tocaba el problema comunista como escritor, para saber si se puede ser comunista y seguir siendo escritor. Si la literatura no era la revolución misma, era eminentemente revolución, porque introducía en la historia un elemento permanente de desequilibrio y de negación al mostrar aquello que entre bastidores puede durar, pero que no tolera ser visto. Hoy, en su concepción de lo social, la acción de des-cubrimiento cede el paso a la acción pura. El escritor a la búsqueda del público virtual o de lo universal ya no es más el motor de la revolución. Para estar en regla con lo social ya no le basta develarlo y hacer de él un objeto de conciencia. Se creyó que Santre en *Qu'est-ce que la littérature?* buscaba comprometer a la literatura. Buscaba tanto comprometerla como desembarazar a la política de los dilemas del tiempo. Hoy, por el contrario, parece considerarlos como inseparables: ya no existe la superación del hombre por el escritor. El escritor quiere ser "un hombre que escribe". Sartre ya no cree que las exigencias de la acción de des-cubrimiento sean *a priori* las mismas que las de una sociedad válida o revolucionaria, lo cual era todavía una manera de creer en la salvación por la literatura. Ya no se trata de que la verdad de una sociedad o de una historia pertenezca a un especialista de la verdad, el escritor, porque la verdad está en la mirada del más desfavorecido, que no es nunca el escritor. Ahora ya no es más el escritor quien solicita la libertad del lector, es la mirada del oprimido la que solicita la acción del hombre. Ya no es la literatura la que anima una sociedad en revolución permanente, es el Partido quien hace esta sociedad. Pero hay una constante en ese desarrollo que consiste en que, ya se trate de la solicitación del escritor al público virtual y de la respuesta del benévolo lector dentro del universo transparente de la literatura, o de la intimación del proletariado al hombre escritor quien a su vez reconoce la acción pura en el universo opaco de

la historia –magia blanca o magia negra– el lazo social sigue siendo inmediato: la revolución permanente de Sartre, sea realizada por el Partido o por la literatura, siempre es una relación de conciencia a conciencia y excluye siempre esa distensión mínima que garantiza al marxismo su pretensión a la verdad y a la política histórica. Un marxista no espera que la literatura sea la conciencia de la revolución. Es por eso precisamente que tampoco admitirá en principio que se la convierta en un medio de acción. Respeta al escritor como "especialista" allí donde Sartre lo desprecia, lo desprecia allí donde Sartre lo respeta, cuando se cree capaz de pensar solo el presente. Los escritores son escritores, es decir, son los hombres de la palabra y de lo vivido y no debemos pedirles que piensen "objetivamente" la totalidad histórica. Es suficiente, decía Trotsky, y lo repite aproximadamente Lukacs, que tengan su honor de escritores, y lo que dicen, aún siendo tendencioso, es recuperable para la revolución. Finalmente las ideas de un escritor, importan poco. Son las ideas reaccionarias de Balzac las que le hacen sentir y mostrar el mundo del dinero. Y las ideas progresistas de Stendhal no le dan en eso ninguna ventaja. Existe un centro de la historia que está constituido por la acción política, y una periferia, que está constituida por la cultura. Existen las infraestructuras y las superestructuras. Las cosas no marchan en ambas con el mismo paso. Un escritor cumple su papel cuando hace ver las situaciones y las conductas típicas, aún cuando el comentario político quede por ser hecho, aún cuando la obra, decía Engels, carezca de tesis. Para Sartre, por el contrario, como no hay detrás nuestro una única historia a la cual pertenezcan al mismo tiempo nuestra literatura y nuestra política, como su unidad debe ser hecha por nosotros, como la conciencia es la única fuente donde pueden ser tomadas, si quieren llegar hasta las cosas será necesario entonces que la literatura trate de política y que la acción, por otra parte, adhiera como una novela al acontecimiento sin distancia. La acción marxista era un mundo, proseguía en todos los niveles, cerca y lejos de lo cotidiano, a corto y a largo plazo. La vaguedad que reinaba en la teoría de las superestructuras dejaba un cierto margen a la cultura; a veces se la empujaba hacia las consignas políticas, y otras se recordaba muchos textos imperecederos que condenaban el

sectarismo. Marx y Lenin decían que en la sociedad comunista no existirían más los pintores o escritores; habría hombres que pintan u hombres que escriben. Pero eso sucedería en la sociedad comunista, luego de un inmenso trabajo histórico sobre el hombre, y no inmediatamente. Para Sartre la literatura y la política constituyen desde ahora la misma lucha, sobre el plano único del acontecimiento. En una palabra: la conciencia para los marxistas puede ser mistificada. Para Sartre la conciencia es de mala fe. Para los marxistas existen los imbéciles, para Sartre sólo hay canallas. De allí una sospecha generalizada en la que encontramos más bien el tono de los comunistas que el de Marx. ¿Cómo podría ser de otro modo? La historia es descrédito, salvo aquella que suscita el "público virtual", o ahora "la mirada del más desfavorecido". En ambos casos, ¿cómo alcanzar lo que se quiere sin traicionar? ¿Cómo admitir entre el sujeto y el mundo esas separaciones —la política, la cultura—, en las que su virulencia se amortigua? Espectáculo permanente o creación continua, en todo caso lo social está frente a las conciencias y constituido por ellas. Ayer la literatura era la conciencia de la sociedad revolucionaria; hoy es el Partido el que juega ese papel; en ambos casos la historia, por todo cuanto ella tiene de vivo, es una historia de proyectos. La historia se comprende por esa intención que apunta hacia el porvenir que sólo pertenece a las conciencias, y no como pensaba Marx por ese punto llamado revolución, en el que el pasado se abre, se eleva por sobre sí mismo y es aprehendido por el porvenir.

Lo que distingue a Sartre del marxismo, aún en su período reciente, es en todos los casos su filosofía del cogito. El hombre está atado a la historia por la frente: el cogito encierra el misterio, hecho por él, de ser todo lo que somos hasta cuando asume nuestra situación frente a los otros. Esta concepción lo conduce lejos, hasta la oscuridad de la "acción pura". Existe una locura del cogito cuando se propone reunirse con su imagen con los otros. De todos modos es él mismo el que exige la negación de este proyecto y se pone en duda a sí mismo, primero en la claridad del pensamiento, luego en la oscuridad de la devoción. En esos artículos encontramos varias veces un estilo de pensamiento que es el estilo cartesiano. Muéstrenos, le dice Sartre a Lefort, esa clase o esa historia que, como usted

dice, no están hechas por el Partido. Sepárelas de él, como para que podamos tocarlas. Prodúzcanos algunos hechos que no hubieran podido existir sin ellas. Este desafío no es tan concluyente como parece. Sartre es demasiado filósofo como para hacerse ilusiones sobre el método de las diferencias. Sabe muy bien que nadie puede aislar del todo la eficacia de un elemento, lo que pertenece a la clase y lo que pertenece al Partido, y examinar en fin la historia como una cosa. Sartre sabe muy bien que este procedimiento causal o empirista es imposible. Pero del hecho de que lo social sea una totalidad, no puede concluirse que sea una pura relación de conciencias, y sin embargo, según Sartre, esta conclusión surge por sí misma. Puesto que ninguna realidad histórica deja de estar en contacto con las conciencias, la historia y la revolución no son más que un pacto de pensamientos o de voluntades. Desde que interviene la conciencia lo hace como si fuese un legislador soberano, porque es ella la que da el sentido, porque el sentido no es más o menos, no puede dividirse, es total o no es. Reconocemos aquí al cogito. Es el que da a la violencia su matiz sartriano.

Pues hay una violencia sartriana, más nerviosa y menos duradera que la de Marx. El tono personal de la polémica con Lefort sorprendió. Lefort, dice Sartre, "quiere anclarse en la burguesía intelectual". Si este tipo de expresión no es una imputación personal, una alusión a la historia íntima del adversario y por lo tanto una agresión —éste no puede ser el caso, pues Sartre manifiestamente no está informado sobre la persona—, es simplemente una forma de hablar. Es una manera alegórica de decir que *si* Lefort tenía sobre el proletariado, el P. C., el marxismo, la historia, el sujeto y el objeto y sobre la libertad las mismas ideas que Sartre, y concluía sin embargo contra el P. C., sólo podía serlo por bajas razones. Se aceptará esta conclusión con facilidad. ¿Pero Lefort es Sartre? Ésta es la cuestión que Sartre olvida. ¿Lo que él piensa es tan verdadero como para que toda resistencia resulte impura? Pero, dirá Sartre, Lefort es marxista, por lo tanto realista, si no se une entonces al P. C. prácticamente renuncia a trabajar con y por el proletariado, y tengo derecho a decirle, con su lenguaje, que prefiere el otro lado. No le supongo ni le impongo mis opiniones, lo pongo en contradicción consigo mismo. ¿Con él mismo?

Todo el problema está en esto. Con un marxismo pragmático, realista en el sentido "burgués", con el marxismo visto por Sartre, seguramente que *sí*. ¿Pero ese marxismo es el de Lefort? ¿Y frente a la inmensa literatura marxista puede presumir Sartre que su interpretación se impone a todo hombre de buena fe? Que la posición del marxista sin partido es imposible a la larga, que esa posición refuta la concepción marxista de la historia y aún de la filosofía, también nosotros lo creemos y lo hemos dicho en el último capítulo. Pero no estamos obligados a darnos cuenta de esto inmediatamente. Mientras tanto, adherirse al Partido en la oscuridad es una solución pragmática, no es una solución "marxista". Es natural que un lector de Marx, que no está habituado a esos golpes de fuerza, tenga en sus manos las dos puntas de la cadena y trate de soldarlas. Ponerlo en contradicción consigo mismo representa entonces ahogar un problema, o insinuar que no existe. Oponer en Marx la necesidad de la totalidad y la contingencia del detalle histórico, en los espontaneístas la pasividad y la actividad de la clase, en Lefort el marxismo y la crítica del comunismo –ese tipo de discusión no aporta y no prueba nada desde el momento que se trata de un autor de cierto valor; las contradicciones son el signo de la búsqueda, y esta búsqueda es la que cuenta. Exponer las "contradicciones" significa tratar al adversario como objeto. Es marxista, por lo tanto debe pensar esto o aquello. ¿Y si comprendiera al marxismo de otra manera? ¿Y si su "contradicción" estuviese ya en Marx? ¿Y si Lefort, tanto como el mismo Sartre, fuesen personas que tratan de comprender, si fuesen marxistas cuando pueden serlo y cuando no hay forma de serlo, fuesen otra cosa? ¿Si Lefort, antes que anclarse en la burguesía intelectual (hay, en verdad, medios menos indirectos para hacerlo) buscara en cambio comprender qué es en la historia la revolución o la verdad? ¿Si se le concediera un poco de esa libertad de ser él mismo que Sartre casi no mide cuando se trata de sí? En el fondo, poner al adversario en contradicción *consigo mismo* muestra la decisión de expresarse sólo tácitamente, por intermedio de un marxismo que interpretamos pero que lo damos como si fuese el marxismo mismo, es reclamar para *sí* el derecho de ser indeciso o vago en el momento en que se lo niega al adversario. Usted que es marxista, dice Sartre, debe unirse al P. C. En

cuanto a mí, que le enseño tan bien su deber marxista pero que, por fortuna, no lo soy, conservo toda mi libertad. Las mismas dificultades que en los demás se llaman maniobras, en él no son más que las pruebas de un espíritu libre. Si Lefort se plantea problemas sobre la revolución y sobre la verdad, es *para no tener que entrar en el P. C.* Si Sartre no entra al P. C., es *porque se plantea esas cuestiones u otras.* El trato no es igual, y es preciso reconocer que Sartre se muestra más conciliador con Sartre que con Lefort.

¿Pero todo esto para qué? ¿No se trata simplemente de un mal humor? Es mucho más serio. Lo que le da a la discusión ese acento estridente es el esfuerzo que hace Sartre para anexar la historia a su filosofía de la libertad y del otro. La libertad, como Sartre la concibe, no es concluyente y tiende hacia la violencia. No es en primer lugar un poder infinito que comprobáramos en nosotros; la libertad se presenta caída en la trampa, imponente; es un carácter que adhiere a toda nuestra vida y que hace que ésta nos sea imputable. Las cosas suceden como si a cada momento estuviese inscripto en nuestra cuenta todo lo que nos ha constituido y de lo cual nos beneficiamos, todo lo que resultará de nuestra vida. Sartre hasta evocó el mito kantiano de la elección del carácter inteligible para hacer comprender que la libertad aparece al principio en el pasado, como siendo una libertad que debemos reencontrar, una libertad perdida. Fue lo que expresó tan bien al decir que estamos condenados a la libertad; decir que somos libres es una manera de decir que no somos inocentes, que somos responsables de todo frente a todos, como si lo hubiésemos hecho con nuestras manos. La libertad que Sartre, como Descartes, distinguen en forma absoluta de la potencia, se confunde casi con la simple existencia en torno nuestro de un campo que está cargado de ella, y donde todos nuestros actos adquieren en seguida el aspecto de mérito o de defecto. Vivir significa despertarse en las ataduras, como Gulliver en Lilliput, como si en una vida anterior ya hubiesen dispuesto de uno, significa tratar de recuperar esa demora perpetua, transformar en libertad actual esa libertad prenatal que está allí sólo para condenarnos. La libertad está detrás nuestro, tal vez delante nuestro, pero nunca coincidimos con ella. Tal vez podamos invertir el orden de las

cosas: al vivir el porvenir nos adelantamos a nosotros mismos. Nunca estaremos en hora. Y ese movimiento hacia el porvenir ha de ser violencia, como también es violencia nuestra relación con un mundo que ya está allí, sobre el cual no hemos sido consultados. La mirada del otro no es más que otro testigo de esa demora original que tenemos por el hecho de haber *nacido*; la imagen que evoca en mí es también un más allá que nunca podré alcanzar, puesto que, lo admito con vergüenza, también estoy allí, en esa mirada que no niego. Esta acusación que llega desde afuera retoma mi propia acusación contra mí mismo. En la vida privada y en la literatura hay una pausa: le hablo a los otros, actúo con ellos, supero con ellos hacia un porvenir que nos es común, o hacia el mundo considerado como un espectáculo, mi situación natal y la de ellos. En la acción, o en esta acción de descubrimiento que es la literatura, existe una relación de llamado y de respuesta. La solución es más aparente que verdadera: pues la relación con los demás nunca es simétrica, siempre es uno de los dos el que la propone, la vida "común" es su proyecto, y el esfuerzo mismo que realiza para asociar al otro es el acto de su buena voluntad. El proyecto de dos sigue siendo el proyecto de uno solo, por la razón de principio de que el porvenir sólo habita la conciencia, no desciende verdaderamente *entre* nosotros. El llamado que una libertad hace a otra es más ilusorio aún en literatura, puesto que siempre se dirige del escritor al lector. ¿Qué será entonces cuando se llega al lazo social, cuando para realizar una empresa común tratemos de unir a quienes están próximos y a quienes están alejados, en ese espacio social donde todo se amortigua y se degrada? Es entonces cuando se denuncia lo que había de liberalismo aparente en la vida común y en la literatura. Hay un liberalismo de uso interno para la burguesía, porque la burguesía maneja su sociedad como una empresa privada, y constituye su unidad como lo hace la pareja, a través de los "intereses" comunes. Pero esta comunidad excluye a los otros. Y los otros ni siquiera están unidos por el exilio común: sufren al mismo tiempo las mismas cosas, y eso es todo. En tanto que el proletariado es el llamado a una sociedad que sea total o verdadera, cada vida está condenada a la soledad o al abandono que definen la conciencia en su primer encuentro con el otro.

Para que aquí también un porvenir común, una historia, venga a borrar la situación inicial, es preciso hacerlas totalmente de nuevo, crear voluntades puras —dirección absoluta, obediencia absoluta, indistintas en tanto que absolutas—, que construirán la historia porque ésta no nos ha sido dada, ni siquiera en un sentido relativo, como la amistad o como el amor. Cada uno se encontraba con los otros en la vida común, al menos en las cosas que hacían juntos: aquel que ama, es decir que quiere ser amado, se encontraba completado en ellas (a condición de olvidar que el amor del otro es también la voluntad de ser amado, y que también el otro vive la empresa como propia: pero en la acción ese retorno sobre sí mismo se encuentra suspendido, y los dos espejismos se confirman). En la vida social el hacer las cosas juntos no existe. Es preciso inventarlas. Aquí se necesita crear de arriba abajo ese medio en que sea posible una empresa común o la historia, y también a los sujetos mismos de esta empresa; ese medio es el Partido. Aquí no cabe pedir que cada conciencia se reencuentre en la acción común, es necesario que se transforme en ella y se convierta. El "yo pienso" había podido recuperarse por medio de la vida común con el otro. Allí donde esta vida común no existe es preciso que estalle, que la cree primeramente. De este modo, lo que en Sartre da su autoridad absoluta a la mirada del más desfavorecido, y al Partido su monopolio histórico, con la consecuencia de tener que respetar en forma absoluta al comunismo, consiste en que la discordia inicial que el otro tiene conmigo y la que yo tengo conmigo mismo revive sin máscara e imperiosamente en la discordia de la burguesía y de los proletarios, y exige una solución cuyos elementos, esta vez, no están dados. Es la ontología de Sartre la que pretende que la historia, como porvenir común, sea llevada por la acción pura de algunos, idéntica a la obediencia de los otros. La elección, la libertad y la empresa se convierten en conquista y en violencia para llegar a ser el problema de todos.

Esta violencia no es entonces cuestión de humor, o más bien el humor, como todas las cosas, en un filósofo es filosofía. La violencia está ya presente cuando la libertad y la impotencia, el pasado y el porvenir, lo presente y lo lejano, el yo y el otro, la mirada del más desfavorecido y el Partido que se reclama de

ella, están unidos inmediatamente por la *simple* negación que los separa, unidos en la violencia, uno con otro y todos juntos. Cuando la negatividad desciende al mundo, cuando toma posesión de él por la fuerza, y quiere convertirse inmediatamente en historia, todo cuanto se le opone toma forma de negación y puede ser amontonado sin discriminación en la misma bolsa. Esas amalgamas, esas simplificaciones hacen juego con el corto circuito que se establece directamente entre la libertad y el Partido. Es por esto que Lefort es el filósofo de los patrones jóvenes. Como se ve, esta descripción depende más de Sartre que de Lefort y de los jóvenes patrones.

¿La violencia es la última palabra de Sartre? Seguramente no, y por una razón de principio: porque la violencia pura no existe. La violencia no es pura en los bolcheviques, se esconde detrás de la verdad y esto, como hemos visto, es lo que la torna implacable. El utra-bolcheviquismo renuncia en realidad a este encubrimiento: la verdad y la razón son para mañana, y la acción de hoy debe ser pura. Pero significa decir también que sólo adhiere a los principios del comunismo, a su voluntad de cambiar el mundo. La acción pura no es más que la raíz de la libertad, y desde que se aplica lo hace en un mundo de relaciones "probables", a una situación en la cual debe buscar su camino y aceptar las mediaciones. A decir verdad, es aquí donde comienza la política. El asentimiento de principio dado al Partido sigue siendo filosófico. Sólo concierne al comunismo como negación de la burguesía, un comunismo pensado o concebido, y no a aquello que lleva ese nombre bajo el sol o bajo la nieve, sino en algunos de sus "aspectos". No se extiende a sus consecuencias "probabilistas". La elección absoluta, elección de existencia más allá de todas las razones, sólo es violenta cuando no se presenta como elección y se toma por ley del mundo: impone tácitamente a los otros sus propias categorías bajo el pretexto de que nadie está exceptuado de ignorar el mundo —el mundo, tal como el pensador lo eligió—. Pero desde que da sus motivos y se pronuncia, la discusión recomienza desde el principio. La pura voluntad de cambiar el mundo es vida interior mientras no se nos diga cómo. Mientras no lo haga, mientras Sartre no sea comunista, la sentencia *Lefort quiere anclarse en la burguesía intelectual* significa solamente que Sartre, por su parte, quie-

re desanclarse de ella a cualquier precio. La "mala fe" de Lefort es una proyección de su buena fe, que será sometida a una prueba muy ruda cuando sea necesario abandonar los principios. Sartre presenta su polémica como una primera fase, luego de la cual ha de decir en qué el P. C. no expresa al proletariado. Pero si sólo lo expresa *quatenus* Sartre se convierte en "rata viscosa", la ontología sartriana que se dirigía hacia el P. C. en idea como hacia su único posible, retoma una existencia distinta y juzga al P. C. con la misma mirada. La conclusión de Sartre ya no es la acción pura, es la acción pura contemplada a la distancia, en otros términos: la simpatía. Sobre el terreno de la política concreta Sartre tal vez mañana volverá a aparecer pacificador, conciliante, universalista como *también* lo es.

V

Las "razones" de Sartre son todo lo contrario de las que sostiene el marxismo, y Sartre defiende a la política comunista porque la dialéctica sufrió un revés. Queda por saber cuál es la conclusión. Pues en el paralelo que establecíamos entre los motivos sartrianos y los motivos marxistas no implicábamos que Marx tuviese razón contra Sartre y sólo intentábamos restituir el espíritu marxista para poner en evidencia lo que hay de nuevo en el análisis de Sartre. Leer a Sartre con los anteojos de Marx sería ignorar deliberadamente el verdadero problema que sus estudios plantean —a pesar de que no los plantea él mismo—, y que consiste en saber si la revolución en el sentido marxista está todavía al orden del día, significaría aumentar aún más las confusiones que ha creado, contribuir también por nuestra parte a oscurecer el debate, esconder bajo la autoridad de Marx una valoración de la historia posterior a Marx que, por el contrario, debe ser explícita. Hemos subrayado que el retorno ofensivo del dogmatismo bajo su forma cientificista, la relegación de la dialéctica en el ser, y el fin del marxismo filosófico anunciaban una desilusión y la existencia de dificultades en la teoría y en la práctica marxista. No lo hicimos para oponerle ahora a Sartre esa filosofía, esa misma ideología cuya crisis está perfectamente puesta en evidencia por sus propios análisis. La antidialéctica de Sartre nos parece casi indiscutible como des-

cripción del comunismo existente. Sólo decimos que plantea la cuestión de la naturaleza del comunismo, y sólo le reprochamos el no haberla planteado él mismo. Nuestro problema sería el suyo —si lo hubiese planteado como problema en lugar de hacerlo como si todo el asunto fuese cuestión de "buen sentido". Si el comunismo es verdaderamente, como nosotros lo creemos, lo que dice Sartre, ¿qué actitud se puede y se debe adoptar frente a él? ¿Y cómo apreciar la que adopta Sartre?

¿Será preciso decir que, sin duda, no es posible esperar ya el acceso del proletariado a la administración, a la política y a la historia, en una palabra que no podemos esperar la sociedad homogénea que la dialéctica permitía, que en definitiva ésas son las últimas "tonterías optimistas" de las que la experiencia la desembarazó, que ahora queda *en el buen camino*, que *la única posibilidad* del proletariado, consiste en un régimen de *progreso*, para el presente y una perspectiva de *revolución* para el porvenir? ¿Que el comunismo sigue siendo *preferible* más allá de una filosofía oficial que es una ropavejería, de las violencias sin duda superficiales? El movimiento stalinista a través del mundo, escribía F. Jeanson, no nos parece auténticamente revolucionario. Pero es el único que se pretende revolucionario, y reúne a la gran mayoría del proletariado, especialmente entre nosotros. Estamos entonces al mismo tiempo contra él, puesto que le criticamos los métodos, y a favor de él, porque ignoramos si la auténtica revolución no es más que una quimera, si no es necesario precisamente que la empresa revolucionaria pase primero por esos caminos antes de poder instituir algún orden social más humano, y si las perversiones de esta empresa no son preferibles, en el contexto actual y pensando las alternativas, a su aniquilación pura y simple.[98] Extraña manera de pensar. Se tiene una cierta idea de la revolución "auténtica"; se comprueba que la U.R.S.S. no realiza una revolución en ese sentido; se pregunta entonces si la revolución auténtica no es un sueño; en nombre de esa duda, se conserva el nombre de "revolucionario" a un régimen que tal vez pueda enderezarse; pero como ese porvenir está en las brumas se dice sola-

[98] *Les Temps Modernes*, agosto 1952, pág. 378. A pesar del "nosotros" yo nunca aprobé ese texto.

mente que ha de ser "un orden social más humano". Estas líneas dan toda la esencia del "progresismo": su dulzura soñadora, su incurable tozudez, su violencia encubierta. Bien en el fondo está siempre la revolución "auténtica". Ella es la que está al término del viaje y la que lo justifica. Y ciertamente los caminos son indirectos, pero son los caminos de la revolución. ¿Por qué no pensar más bien en el objetivo, y en el "orden social más humano"? Cuán poco se trata en todo esto de lo que se *hace* hacia afuera. Cómo se siente que sólo se trata de relaciones de sí mismo consigo mismo. Algunas cosas de este tipo se encuentran en ciertas notas de Sartre, por ejemplo cuando escribe: "Los stalinistas nos concederán sin dificultad que el Partido autoritario, como el Estado soviético, no puede ser considerado como la forma definitiva de la organización proletaria".[99] La referencia a la revolución o la "organización proletaria", en el momento en que se comprueba que el régimen está lejos de ella, sin ninguna precisión sobre el giro que le permitirá aproximársele, ni sobre las fuerzas que impondrán ese giro, ese ir y venir de lo que se ve a lo que se sueña, que contamina lo real con lo imaginario sin obligarlo a parecerse, que borra la actitud del presente bajo las brumas de supuesto porvenir, recuerdan los artificios de los físicos que llenan de hipótesis auxiliares a una teoría para no tener que reconocer que no aclara el fenómeno. Si la revolución marxista fuese una *idea general*, no habría nada que decir contra ese juego de lo imaginario y de lo real, de la eficacia y de la utopía. Pero la dialéctica de la revolución no es ni una "quimera" ni una estrella que yace en el fondo del porvenir, y menos aún un progreso hacia "cierto orden social más humano".[100] La revolución que comienza en una ruptura porque la revolución es la ocupación del poder por el proletariado. La ruptura siempre debe ser recomenzada, porque la revolución es también la autosupresión del proletariado como clase. Es pues un proceso, pero no un "progreso" en el sentido vago y "burgués"

[99] *R.L.*, pág. 1616.

[100] El sentido marxista de la palabra "progresismo" o "progresista" es equívoco sin duda: es progresista aquel que en su especialidad y sin una plena conciencia política piensa y actúa de tal manera que sirve a la revolución proletaria. La idea de un "partido progresista", es decir, la inconsciencia organizada, es una creación humorística de la reciente fase.

de la palabra. Es un proceso identificable porque se dirige siempre hacia el desarrollo del proletariado con conciencia y en potencia. Aún en sus comienzos, en sus formas atípicas, nunca es un *tal vez*: cuando Lenin propuso el N.E.P., no se contentó con vagas alusiones al porvenir, explicó e hizo aceptar el camino. La revolución como tal vez es la acción marxista bifurcada entre una utopía situada en el infinito y un presente muy distinto de aquel que la revolución santifica. Si debemos colocar la dialéctica de la revolución en el número de las "tonterías optimistas", no hablemos más de revolución.

El tal vez, fórmula de la duda tanto como de la fe, apunta hacia aquello que está absolutamente fuera de nuestro poder. ¿Cómo basar sobre un suspiro la empresa más categórica que existe? Los comunistas tienen mucha razón en aferrarse a la dialéctica: sin ella no hay más que progresistas, y el progresismo, abandonado a sí mismo, vegeta. Al leer a Sartre se podría creer por momentos que su tarea consiste en mostrar que la revolución es imposible. ¿Cómo podría conservar una misión histórica ese proletariado que ha perdido su poder sobre la historia? Si el proletariado no es el trabajo calificado, la habilidad, la incapacidad de administración y de lucha, sino una "necesidad" sin conciencia política y sin poder, ¿cómo podría animar una sociedad emancipada? Sean cuales fueren los esfuerzos del P. C., ¿cómo realizar una revolución proletaria con un neo-proletariado? ¿Pero entonces qué? El análisis de Sartre presenta al comunismo como absolutamente indeterminado. Sartre no tiene con el comunismo una perspectiva común de la historia, de sus posibles y de sus cualidades articuladas. Lo estima porque es sensible a la mirada del más desfavorecido. Es demasiado, puesto que el argumento puede fundamentar cualquier política, y es poco, porque sólo la defiende de una manera formal y por su principio interior. El lector tiene el sentimiento de que el comunismo es para Sartre algo sagrado, pero también algo de lo cual se habla, se observa, de lo que se permanece alejado y en lo cual no se trata de penetrar. Para lo que se vive se tiene menos respeto y más ardor. Para Sartre no se trata de un hecho social que se considera con la mejor buena voluntad, que se intenta comprender en lo que le es propio, utilizando los mismos criterios que sirven para juzgar otras sociedades. Nos faltan infor-

maciones. Lo desafío, dice a Lefort [101], a que me pruebe dentro de las reglas de la crítica histórica que la clase obrera rusa niega el régimen. Un llamado a las realidades históricas sería sano si se tratara de refutar a quienes hablan de la oposición en Rusia como de un hecho, porque esta oposición es la consecuencia de sus principios. Pero no es a los hechos a los cuales nos invita a retornar Sartre, sino a nuestra ignorancia de los hechos. Sería muy justo señalar que se mantiene el secreto precisamente para tornarle difícil la prueba al adversario. Si Sartre toma fácilmente su partido, es porque no se encarga de probar lo que dice a su favor: le basta con que no se pueda probar lo contrario. Y como es probable que no logremos informarnos sino dentro de mucho tiempo, el comunismo se convierte en un ser negativo, una de esas "ultra-cosas" que por principio sólo se ven desde lejos. O arrancado al fin del mundo, flotando a igual distancia de las cosas y de la mirada de Sartre, es como una de esas apariencias tenaces que ningún juicio puede situar. Como residen más acá del espacio articulado, están más allá de la prueba.

Si verdaderamente es preciso liquidar todas las tonterías optimistas que se arrastran entre el sujeto y el objeto —espontaneidad, iniciativa de las masas, sentido de la historia— y dejar frente a frente a la abrupta voluntad de los jefes y la necesidad opaca de las cosas, este realismo extremo no puede ser distinguido de un idealismo extremo. Los hombres, los proletarios y aún los jefes no son más que seres de razón. ¿Qué quieren ustedes que haga el jefe, dice Sartre, que no sea la revolución? El jefe no es tal sino es todos, no es nada sin el proletariado. Significa suponer que hay seres que son definiciones vivientes, cuya existencia está totalmente comprendida en su esencia. Significa olvidar que desde el momento en que la dialéctica sólo está en el espíritu de los jefes, por ese mismo hecho y sin ninguna otra investigación, no es más que un accesorio del poder. El proletariado del cual habla Sartre no es ni comprobable, ni viviente, no es un fenómeno, es una categoría delegada para representar en el pensamiento de Sartre a la humanidad. Como el proletariado no es nada cuando no adhiere al Partido, cuando retira su adhesión no es nunca el proletariado el que la retira, sino una

[101] *R.L.*, pág. 1619.

casa sin nombre. Llega a ser instantáneamente, por medio de la obediencia, y deja de ser al instante, por medio de la desobediencia. No es una realidad histórica con sus progresos, sus apogeos, sus decadencias, o su peso histórico variable. Está, como la idea, en el instante, y si Sartre le niega la "espontaneidad" es porque el Partido y la historia deben aparecer por *generación espontánea*. Sartre les reprocha a los Trotskistas el que construyan, más allá de lo observable, un proletariado "real" que hace todo lo contrario de lo que hacen los proletarios existentes. Pero Sartre no procede en forma distinta, con la única diferencia de que como no es marxista no se toma el trabajo, ni se pone en el apuro de disfrazar de realidad histórica su proletariado de referencia. Son los jefes y los militantes quienes reciben la "espontaneidad", porque aquí al menos sabemos de que se habla, estamos entre hombres o entre conciencias. Pero en otros términos significa decir que el proletariado es una idea de los jefes. Se desploma sobre la historia, no está entretejido a ella, no está motivado, sino que, como todas las ideas, es la causa de sí mismo, No es posible concebir ningún método que permita descubrir la presencia histórica, ni la ausencia, ni las variaciones; subsiste a través de todas las desobediencias puesto que desde el momento en que desobedece ya no es él quien desobedece. La obediencia no lo acrecienta porque está incluida en su definición. Si algún hecho, si algún síntoma viene a atestiguar su presencia y su fuerza, sólo se lo toma en consideración por condescendencia. Pues si, por el contrario, los hechos faltaran, la esencia del proletariado en nada cambiaría ya que su esencia consiste en obedecer siempre al Partido; el Partido continuaría "representándolo" históricamente. El proletariado es indestructible porque sólo existe en la acción pura del Partido, y esta última en el pensamiento de Sartre. Todos los detectores y todas las pruebas resultan superfluas cuando se trata de captar una esencia, y es por eso, sin duda, que Sartre las toma y las deja con desenvoltura. Cuando el proletariado no aparece sobre el terreno de la lucha de clase, Sartre se remite a las elecciones legislativas y no tiene dificultad en mostrar que el proletariado existe siempre, puesto que elige los diputados comunistas. Pero el mismo escrutinio secreto todo lo falsea cuando la burguesía lo impone en los sindicatos: destruye la unidad de acción de los

trabajadores, destruye el proletariado como clase, oculta la realidad histórica y se nos invita entonces a buscar el proletariado en la lucha de clase y la democracia de masa, que no está obligada a dar pruebas en un escrutinio burgués. El 2 de junio de 1952 los proletarios no apoyaron el Partido. Sartre comenta sus artículos para mostrar que el proletariado no tuvo nada que ver. No tuvo nada que ver porque por definición el proletariado es obediencia al Partido. Traduzcamos: el proletariado es una definición y sólo existe en el espíritu de Sartre. Estaríamos dispuestos a ver las cosas de otro modo: se podría señalar que al P. C. se lo aprueba como Partido parlamentario, que no se lo sigue en la calle. Se recordará entonces que ganó sufragios fuera de la clase obrera, que durante un tiempo fue un partido de gobierno, que tal vez sus electores también son "progresistas" antes que revolucionarios, que lo esencial de su acción ya no consiste en la huelga, en la insurrección, en la revolución, que para el Partido éstos no son más que medios de lucha parlamentaria y diplomática... Pero sería hacer entrar al Partido en la historia, cuando en realidad se lo define como el que hace la historia; sería subordinar su autoridad a discusiones "probabilísticas". Si queremos lo seguro es mejor permanecer en el terreno de la acción pura y del proletariado en idea, que no se exalta ni se deprime, que está siempre ausente y siempre presente, pensamiento del Partido o más bien pensamiento de Sartre. Pues el Partido tiene la debilidad (o la habilidad) de gratificar la espontaneidad, se responsabiliza por el fracaso y presenta a las masas como inocentes. Sólo comprendo a medias vuestro lenguaje de iniciados, les dice Sartre. Vuestro papel no es culpar a las masas. Pero ellas no juzgan el Partido cuando no lo siguen. Sartre hace gala de un rigor intransigente cuando se trata del deber de las masas, y aún del Partido. Hasta el momento el único punto por el cual lo ataca es el comunicado en el que el Partido se responsabiliza del fracaso. Sartre por su parte "comprueba, como todo el mundo, el desaliento de las masas", pero no sabe "todavía si la política del partido tiene la responsabilidad".[102] En efecto, ¿cómo podría alejarse el Partido del proletariado que ha constituido? Son las masas las que

[102] *C.P.*, II, pág. 762.

renuncian a ser proletariado. Sin embargo sentimos que Sartre querría aquí tomar aliento. Pues si el P. C. no está equivocado, si las masas como masas sólo pueden volver a dispersarse no nos damos cuenta de a quien se podría hacer responsable de la crisis. Evidentemente, a la burguesía. Pero no es a la burguesía a la que se le puede pedir que cambie. ¿Tal vez a los marxistas no comunistas, que alientan a las masas para que se separen? Naturalmente. Pero ellos están fuera de la historia. Estamos en un punto muerto y evidentemente no hay nada que hacer. El humanismo de la necesidad, que no define una estrategia, nos llama a un deber abstracto, el respeto a la esencia del P. C., pero esta simpatía, que a veces es demasiado exigente puesto que ni siquiera acepta que el P. C. la niegue, que a veces es demasiado dócil, puesto que lo aprueba siempre que arremete, en todo caso no es una colaboración o una acción. Es una operación que se realiza en el espíritu de Sartre, que no establece relación entre él y el comunismo existente. El comunismo existente es sartriano en sí, puesto que practica la elección injustificable, es sartriano como tema, como objeto de análisis o de representación, pero no puede ni vivirse ni reconocerse como elección injustificable y, en este sentido, el comunismo sartriano no existe.

La actitud de Sartre —asentimiento de principio a la acción pura, y acuerdo sobre puntos particulares—, lo deja libre frente a lo esencial del comunismo, a saber, la acción comunista, el esfuerzo que traduce a la acción pura en acción aplicada. Y precisamente por esta razón sólo le está permitido oscilar entre la rebeldía y la indulgencia. El acuerdo sobre el principio de la acción pura se coloca en la raíz de la historia, allí donde el proletariado y el Partido sólo son distintos nombres del Yo, de la libertad y del Otro, en una palabra no hace surgir al filósofo de su pensamiento. A decir verdad, la política sólo comienza luego, cuando se trata de saber cómo se encarnará la acción pura. El acuerdo en ese terreno sobre algunos puntos particulares o sobre algunos aspectos, aún numerosos, del comunismo, produce más bien el efecto de una reticencia. Pues quiere decir que la acción pura no conduce necesariamente a todas las consecuencias que de ella saca la política comunista, que cuando la acción pura se precisa en una política, el problema sigue

siendo total. Sartre subraya que todo cuanto pudo decir para fundamentar el comunismo sobre ciertos principios, lo deja completamente libre para apreciar al P. C. y al comunismo por lo que hacen. Lefort da un juicio de valor sobre el P. C.: "Por mi parte, dice Sartre, no crea que le opongo otro".[103] Sólo le opone la imposibilidad de dar uno sin poner en peligro la existencia del Partido y la del proletariado. Finalmente parece aceptar este riesgo, puesto que admite que "la discusión queda abierta" sobre la explotación en la Unión Soviética.[104] Su simpatía hacia numerosos aspectos de la empresa comunista es asunto de buen sentido y no comporta una apreciación de la totalidad, que Sartre reserva expresamente.[105] Hasta tiene su opinión sobre tal decisión de acción pura que el P. C. trató de imponer; por ejemplo, juzgaba "inoportuna" la manifestación contra Ridgway.[106] No estamos aplastados entre la autoridad del partido y el desaliento de las masas; es preciso sin duda ascender por encima de la querella, comprender las razones, comparar la política del Partido y la actitud de las masas, encontrar en este análisis el medio de engranar nuevamente uno con otro... a esto parece consagrarse Sartre en su tercer artículo, y el tono es bastante nuevo en algunos pasajes. Ya no es el de la urgencia o el del ultimátum, es el de la historia. Hemos visto que la historia está atravesada por las miradas del burgués y del proletario que se desafían, pero en definitiva, las decisiones del Partido aparecen relativizadas, por el solo hecho de que vuelven a ser colocadas en la vida de la clase. Ya en su *Respuesta a Lefort*, Sartre hablaba de una dialéctica de las masas y del Partido,[107] de una reacción de las masas encuadrada en el organismo partidario,[108] lo cual parece excluido por la acción pura.[109] Si las

[103] *R.L.*, pág. 1622.
[104] *Ibid.*, pág. 1619.
[105] *Ibid.*, pág. 1615.
[106] *C.P.*, II, pág. 705.
[107] *R.L.*, pág. 1572.
[108] *C.P.*, II, pág. 700.
[109] Sartre, es verdad, decía que la acción pura es un ideal, y que el partido real, el movimiento obrero, es un compuesto de acción y de pasión. "Creo que no se puede explicar la situación presente a no ser por una inextricable mezcla de acción y de pasión, en la que la pasión domina provisoriamente" (*R.L.*, pág. 1623). Pero, ¿cómo comprender esa

masas no se suprimen como masas en el momento en que se encuadran en el Partido, si continúan viviendo en él, si son allí algo más que una posibilidad permanente de aniquilamiento, la resistencia que ejercen contra el aparato del Partido puede ser algo distinto a una traición. Es por eso sin duda que la interpretación de la huelga frustrada del 4 de junio, como que por haber constituido una desaprobación al Partido fue rechazada al principio en forma categórica, finalmente "no es totalmente falsa".[110] El pluralismo sindical, visto bajo el ángulo de la acción pura, era la ruina del movimiento obrero.[111] Considerado en la historia, es decir tanto efecto como causa, es "relativamente legítimo".[112] La distinción entre lo político y lo económico, considerada primeramente como una maniobra de la burguesía, recibe un sentido aceptable en el segundo artículo,[113] y el tercero analiza, al considerar las huelgas de doble objetivo, el expediente que inventa el partido para reunir lo que la historia separó. En los primeros artículos la "burocracia", y todos los pretendidos vicios del P. C., eran considerados como una de esas modalidades del movimiento proletario que no alteran su esencia, y que deben ser aceptadas con espíritu realista. Las tesis sustentadas por los trotskystas sobre la sociedad burocrática no eran tomadas en serio. Más aún: era necesaria una cierta dosis de burocracia para que el proletariado, que no es nada, pueda oponer *algo* a los opresivos aparatos de la burguesía. En el tercer artículo la burocracia vuelve a aparecer como un aspecto de todas las sociedades contemporáneas.[114] ¿Hay entonces una historia co-

---

mezcla de agua y de fuego? ¿Cómo adicionar la acción a la pasión, cuando Sartre dice que la acción comunista o es pura o no es nada? Hablar de mezcla significa admitir que los hechos políticos y sociales, durante el período de estancamiento, no pertenecen ni al orden de las cosas ni al orden de las significaciones... El lector se pregunta de pronto si la acción "pura", tanto como la pasión pura, no serán precisamente ideologías o fantasmas del estancamiento histórico, y si para salir de ello no será preciso volver a encontrar, más acá de la crisis que los ha disociado, el asidero que el proletariado tenía sobre la historia.

110 *R.L.*, pág. 1623.
111 *C.P.*, II, pág. 716.
112 *C.P.*, III, pág. 1819.
113 *C.P.*, II, pág. 709.
114 *C.P.*, III, pág. 1803.

mún a la burguesía y al proletariado, y que impone su marca tanto a uno como al otro? ¿Y tener una visión que abarque tanto al opresor como al oprimido no significa abandonar la lucha? ¿Es posible entonces tomar un poco de distancia para apreciar las formas presentes de la organización comunista sin traicionar? Sucede que Sartre abandonó el punto de vista del instante. La emoción de 1952 se aleja. El P. C., continúa existiendo, y con él su malestar. Los problemas no pueden ser planteados, no deben ser resueltos con urgencia. Hay tiempo. No basta el precepto que indica que no hay que ser enemigo del P. C. Es necesario un análisis del presente que puede ir lejos, es preciso una acción que no se agote en el día. No basta con saber que sin el P. C. el universo sería burgués. Con este argumento completamente formal no se puede lograr que las masas retornen a la obediencia, ni reducir el pluralismo sindical a una astucia burguesa, como lo era anteriormente, ni escamotear como mitos gemelos la "burocracia" y la "espontaneidad", ni dejar de lado la impotencia del neoproletariado, o compensarla por un exceso de autoridad... Al fin se habla de política, al fin estamos fuera de lo "cierto", y de la vida interior. Pero, ¿qué quedan de las certezas globales por las cuales se comenzó, y cómo combinarlas con una política positiva? ¿Qué hacer, si el P. C. rechaza las perspectivas concretas que se le proponen? Sartre hace del malthusianismo el centro de su tercer artículo. Es un hecho capitalista, puesto que la burguesía administra nuestra economía. Siguiendo el principio que dice que una elección a medias es la elección de la duplicidad y que fundamenta su mitología metódica, Sartre presenta también al malthusianismo y la defensa de los pequeños patrones como una confabulación de la burguesía. El remedio sería destruir entonces el poder de la burguesía. Pero la situación es tal que, salvo en caso de guerra, el comunismo por el momento no puede tomar el poder en Francia. En lo inmediato la única lucha eficaz contra el malthusianismo es la de los neo-capitalistas. ¿Debemos apoyarlos entonces? Tal vez esto va a proporcionar al capitalismo moribundo una apariencia de salud. Y, por otra parte, la defensa de la pequeña empresa y del pequeño comercio es un artículo de la acción comunista dentro de la acción parlamentaria. El P. C. duda y el grupo parlamentario se abstiene cuando un gobierno

solicita poderes especiales para emprender esa lucha. Si la acción pura se paraliza y delibera, con mayor razón puede hacerlo su simpatizante. Sartre evita la cuestión en su tercer artículo, utilizando los análisis de Sauvy y de otros en su requisitoria contra la burguesía. Pero el medio compromete el fin. Pues en definitiva el estancamiento es el crimen mayor de la burguesía actual, y si la fracción más ilustrada de esta burguesía es por mucho tiempo la única que se encuentra en condiciones de luchar contra el estancamiento ¿no debemos formar bloque con ella? ¿Qué diría el "más desfavorecido" si tuviese derecho a considerar estas cuestiones? Y puesto que una mirada sólo puede aprehender el presente inmediato, ¿dónde está su interés inmediato? Cuando nos apartamos de los principios o de las intenciones e intentamos comprender lo que pasa hoy en Francia, encontramos al P. C. no como acción pura sino como acción aplicada, que trata de comprender *también* lo que pasa hoy en Francia y combinar esas necesidades locales con todas las otras necesidades de la acción comunista. Desde esta doble perspectiva del P. C. sólo puede ser considerado por Sartre como un factor político entre tantos otros, y sin consideraciones particulares. Y si, por el contrario, mantenemos su privilegio de principio, es inútil y azaroso entrar en la discusión de problemas concretos, sólo queda esperar.

Pero al mismo tiempo que distante, la simpatía es tan próxima que necesita engañar al simpatizante cuando éste no engaña. El simpatizante no participa en la acción comunista y tampoco quiere el poder comunista sin más. Quiere uno por uno los resultados que para el comunista constituyen las etapas de esta acción. Acepta en detalle lo que no quiere al por mayor. Basta plantearle los problemas uno por uno, y sobre todo en forma negativa: ¿usted no está a favor de las armas atómicas? No, ¿no es cierto? Usted va a firmar entonces este petitorio que las condena. ¿Usted no estará a favor de los intereses de algunos colonos contra los intereses de las poblaciones coloniales? ¿Usted no querrá que el mundo se vea envuelto en llamas porque han invadido Laos? Usted entonces no negará su firma a este llamado contra la internacionalización de la guerra. El simpatizante se da cuenta que estas protestas tienen, por otra parte, un aspecto positivo sobre el cual no se le consulta. Pero como sim-

patizante aceptó decidir sobre lo que no quiere, sólo busca salvar su inocencia. Se le plantean entonces los problemas tal como él mismo se los plantea, y naturalmente debe ceder. De tanto en tanto se encuentra solo: el comunismo —que si tiene una línea de acción, no procede por medio de juicios singulares y no tiene necesidad de probar a cada instante que está contra el capitalismo—, evacua las posiciones que el simpatizante había jurado defender, y lo deja en ellas con sus principios. Las tropas del Viet-Minh abandonan el Laos. El P. C. propone al partido socialista esa misma unidad de acción cuya iniciativa, decía Sartre, no se le podía pedir. El simpatizante sospecha entonces vagamente que los comunistas y él no están completamente en el mismo mundo. Pero no importa, él está en regla consigo mismo y por otra parte alguna nueva protesta le proporcionará pronto la ocasión de volver a sentir la colaboración humana. Así es como una gran política pone contra el muro el entendimiento. O, más bien, es el mismo entendimiento el que tiende las trampas en las cuales caerá, porque no cree en la dialéctica, porque reduce la acción a los juicios, como Zenón reduce el movimiento a posiciones, y porque de este modo se ofreció por anticipado a proporcionarle, a una acción que no es suya, los juicios que ella utiliza para otros fines. Que juzgue a favor o que juzgue en contra importa poco, el simpatizante está fuera de la acción si la acción no es una serie de sentencias fulgurantes sino el arte de organizar la coyuntura.

No mencionamos estos variados matices, estas alternativas de la simpatía como si fuesen signos de contradicción; especulativamente no es contradictorio respetar el P. C. como negación de la historia burguesa y tampoco es contradictorio juzgarlo ligeramente en lo que es y en su acción cotidiana; ambas cosas hasta se complementan muy bien, porque no pertenecen al mismo orden; una corresponde a un objeto mental, el P. C. en tanto que expresa el proletariado, la otra corresponde a un ser histórico, el P. C. que tal vez no expresa el proletariado. El mismo hombre puede darse esas dos representaciones sin ser inconsecuente. Pero no puede seguir las consecuencias en la acción, y su solución consiste en contemplarla como simpatizante. La simpatía es la acción de quienes están en todas partes y en ninguna: moralmente están en el Partido, por el sentimiento de



principio. Pero permanecen fuera de él, porque lo discuten detalladamente. Es una oposición desde el exterior, en otras palabras una acción imaginaria. Criticar dentro de la solidaridad total, sólo es una fórmula de acción en el caso de una verdadera oposición, que trabaja en el Partido y trata de hacer valer su perspectiva. Pero el Partido no tolera la oposición, y es por eso que la oposición permanece afuera, y Sartre nos explicó que el Partido tiene razón. Entonces, si logra respetar el Partido al mismo tiempo que lo juzga, este difícil equilibrio sólo lo obtiene con la estricta condición de no mezclarse ni a su acción ni a ninguna otra, y permanece visible a la distancia. Cuando se juzga al Partido desde afuera y se le conserva un absoluto respeto, se sueña con una oposición constructiva que por otra parte se reconoce imposible. Un comunismo marxista, dialéctico, da cabida a una oposición. Un comunista sartriano no tolera ninguna, ni siquiera la de Sartre, ni sus propias "razones". Las mismas razones son las que lo obligan a respetar al P. C. y a no entrar en él.

Por lo tanto, no hay contradicción, en el pensamiento de Sartre. Es simplemente un pensamiento, no una acción, y tal vez no tenga mucho sentido tratar al comunismo, que es una acción por medio del puro pensamiento. O más bien digamos que existen dos géneros de acción; la acción de des-cubrimiento y la acción de gobierno. Lo que es fácil en uno de los dos órdenes, es difícil en el otro. La acción de des-cubrimiento admite la reticencia, el matiz, la preterición, las intermitencias, y es incomparablemente más fácil escribir una línea para un diario o para una obra que para un partido o para un gobierno; el papel lo tolera todo, los lectores un poco menos, pero los militantes y el gobierno toleran menos aún. La acción del partido o del gobierno no puede ni por un instante perder contacto con el acontecimiento; es preciso que siga siendo la misma y que se la pueda reconocer a través de sus diversas faces, que comente todo lo que sucede, que haga aparecer en cada *sí* o en cada *no* el sentido de todos los otros (o si tiene principios de repuesto, que no los cambie demasiado a menudo). Por el contrario, es incomparablemente más fácil gobernar entre el comunismo y el anticomunismo (Inglaterra y Francia lo han hecho en Ginebra en el año 1954) que conciliar con el pensamiento el respeto y

la crítica del Partido. Un gobierno, el mismo P. C., no están obligados a tener una opinión sobre los campos soviéticos o a decirla, si tienen una. El periodista, el escritor, sí. Pues *des-cubren*, su universo, es un cuadro, nada existe que no esté allí representado, analizado, juzgado. El diario es la verdad del mundo, actúa mostrando. De allí los problemas insolubles, o las soluciones bastardas, que no son las de la acción política. Son reúne a los fantasmas del saber total y de la acción pura. Al problemas y soluciones de mandarines. El mito del mandarín mandarín se lo supone presente con su ciencia allí donde se plantee un problema, y capaz de actuar inmediatamente en cualquier sitio, a la distancia, por pura eficiencia, como si *lo que hace* cayera en un medio inerte y al mismo tiempo no fuese teatro, manifestación, objeto de escándalo o de entusiasmo. La conciencia espectadora está demasiado ocupada en ver como para verse a sí misma como conciencia "especial", y sueña con una acción que sería la forma de la otra ubicuidad. Tal es la ingenuidad y la astucia del narcisismo. Sabiéndolo todo, la conciencia espectadora sabe también que algunos quieren cambiar el mundo, les hace un sitio en su universo, también a ellos los comprende, en la misma medida en que la niegan. Pero sólo puede seguirlos por medio del pensamiento, no puede ser uno de ellos y seguir siendo ella misma. No hay nada de sorprendente si finalmente no sabe qué hacer. El drama no es solamente el de la profesión de escritor. Está en cada hombre, es el drama de un ser que *ve* y *hace*. En tanto que ve, transforma sea lo que fuere en cosa vista, es, si se quiere, un mirón, está presente en todas partes sin distancia, aún entre los que están en la obra, se obstina en imponerles su presencia aún sabiendo que lo niegan. Sin embargo, en la medida en que el hombre hace, no puede dejar de lado la perspectiva, ni negarles un mínimo de explicaciones a quienes siguen la acción. El mundo de la visión y el mundo de la acción son entonces diferentes, y sin embargo se recortan el uno sobre el otro. Es por eso que siempre es difícil el equilibrio, tanto en el P. C. como en la obra de Sartre, entre las exigencias del ver y las exigencias del hacer, y nada logrará *suprimir* la dificultad. El marxismo había concebido no una solución sino una superación del problema en la vida del Partido, que debía apoderarse de cada uno allí donde estuviese

situado y ofrecerle una visión de conjunto, rectificar las perspectivas por medio de la acción, y la acción por las perspectivas. Estas ilusiones se han disipado, y tenemos siempre dos maneras de ir hacia lo universal: una, directa, que consiste en poner todo en palabras, la otra, que consiste en penetrar en la oscuridad del juego y crear en ella un poco de verdad a fuerza de audacia. No se le puede entonces reprochar al escritor, como si fuese un defecto profesional, que trate de verlo todo y se limite a la acción imaginaria; al hacerlo mantiene una de las dos componentes del hombre. Pero se engañaría profundamente si creyera que de ese modo vuelve a unir las dos componentes y que pasa a la acción política por el hecho de que la observa.

Ser comunista desde el exterior, imponer al comunismo una mirada que llega desde afuera y que no es hostil, ese compromiso, se dirá, es la única actitud posible en una época en que el comunismo ha alejado a quienes piden ver. Esto es posible en el universo no comunista. En el universo comunista no. Pues aquí es preciso razonar en sentido inverso: *puesto que* el comunismo ha expulsado a quienes se le oponían, es porque no se puede estar a medias en el comunismo y porque es preciso estar totalmente con él o no estar de ningún modo. Lo débil de la posición de Sartre consiste en que es una solución para quien vive en el mundo capitalista, no para quien vive en el comunismo, de lo cual se trata sin embargo. Es él quien decreta la coexistencia entre el comunismo y la oposición exterior. Pero falta obtener el reconocimiento del P. C. En el mismo momento en que Sartre tiene enormemente en cuenta al Otro, porque quiere ver al mundo comunista a través de los ojos del más desfavorecido, trata una vez más de ponerse en regla consigo mismo. En el mismo momento en que afirma hacia el comunismo una simpatía sólo de principio, se instala en el mundo no comunista y no siempre habla del comunismo.

Por lo tanto, oposición desde el exterior, pero Sartre se sitúa de tal modo que es de temer que renuncie a des-cubrir sin lograr actuar. La oposición desde adentro es imposible, por lo tanto la llevo al exterior. Pero si no es posible desde adentro, menos lo es desde afuera. Desde afuera es rivalidad, amenaza. El opositor paga por criticar, y es por eso que su crítica es acción. La oposición desde afuera nunca termina por probar que permanece

fiel a la distancia. El derecho de crítica que se reserva tal vez no lo utilice por temor a abusar. Porque sus relaciones con el Partido sólo son de naturaleza mental, resultan pasivas e intermitentes; a pesar de todo cuanto el Partido haga se lo puede soportar cuando no se está dentro de él, y todo cuanto se diga a su favor, como todas las cosas dichas, deben volverse a decir cada día. El verdadero compromiso sería el inverso: un acuerdo no sobre los principios sino sobre una acción que debe ser elaborada, un acuerdo no sobre puntos particulares sino sobre una línea que los une, establecer por lo tanto al mismo tiempo relaciones diferenciadas y continuas. Siempre presente, siempre ausente, la "rata viscosa" es la conciencia espectadora, y deberemos preguntarnos si el compromiso, tal como Sartre lo comprende, no transforma las relaciones de acción en relaciones de contemplación; en la acción se sueña con tocar las cosas mismas; para mejor salir de sí mismo se conviene en que sólo se trata de preferir una u otra de las cosas existentes, y aún de *escoger* una sin que exista una preferencia del hombre total. En lo cual se da precisamente la prueba de que sólo se trata de un espectáculo y de relaciones de pensamiento, pues para un comunista el comunismo no es en verdad sólo una de esas cosas existentes en el mundo, no es la U.R.S.S. que está allá, que premedita Dios sabe qué cosas, y no tenemos por qué tomar ni dejar ese gigante enmascarado: tenemos que saber y tenemos que decir qué amamos y qué no amamos, y el por qué de lo que queremos y de lo que no queremos en la vida. El contacto directo con las cosas mismas es un sueño. Salvo en algunos instantes, para el verdugo que corta una cabeza, para el jefe que decide una guerra o una insurrección, todos los contactos con la historia son indirectos, todas las acciones son simbólicas. El escritor actuaría con mayor seguridad si aceptara esta acción, que es eminentemente suya, si narrara sus preferencias, sus debates interiores con el comunismo, que cuando apartando a los otros la austera noticia de la elección que hizo por deber entre las cosas existentes.

Se dirá también: sea, no se trata de elegir la U.R.S.S. Se trata de permanecer fiel a lo que usted piensa del capitalismo, y de sacar las conclusiones. Si el capitalismo subvierte las relaciones entre las personas sometiendo una clase a la otra, si hasta

logra privar a la clase oprimida de todo asidero en la historia, si la disocia por medio del juego democrático, que admite todas las opiniones, salvo la empresa de recrear la humanidad y de recomenzar la historia. y si usted no quiere, al oponerse a esta empresa, convertirse en el enemigo del proletariado y del género humano —si por otra parte usted admite con Sartre que la dialéctica, fuera de algunos momentos privilegiados, nunca ha sido nada más que el pretexto de una acción violenta, que las soluciones del comunismo de la esperanza y del marxismo occidental han quedado sobre el papel—, entonces ¿qué queda por hacer, sino abrirle al único partido que reivindica al proletariado, un crédito que no puede ser exactamente delimitado por anticipado, reservando solamente su derecho de examen? En una historia que carece de razón, ¿en nombre de qué dirá usted que la empresa comunista es imposible? Este razonamiento sólo se hace cargo de la intención, no de lo que se prefiere o se elige, sólo nos dice bajo qué condición permaneceremos irreprochables frente al proletariado, al menos inmediatamente, pero no nos dice cómo hará nuestra acción para liberarlo. Pero es su liberación la que usted pretendía conseguir. Si los hechos "no dicen ni sí ni no", si el régimen que el proletariado desea es equívoco y si sabiéndolo y conociendo lo pasivo del sistema usted ayuda al proletariado para que lo establezca, quiere decir que usted piensa más en usted mismo que en él.

Pero existe una crítica marxista del capitalismo que sigue siendo válida, y que no es un juicio moral. Está por verse. El análisis marxista del capital se presenta en efecto como siendo "científico", no como una puesta en perspectiva, siempre subjetiva, de la historia, y menos aún como un juicio moral. Pero porque *se da* la perspectiva de la producción socialista como alternativa del capitalismo, apenas si existe entonces la elección, porque el porvenir socialista está liberado por hipótesis de las trabas, de las extracciones, de las contradicciones que hacen de la existencia del capitalismo una quiebra diferida. Pero ahora sabemos, y precisamente por el ejemplo de la sociedad soviética, que una vez suprimidas las del capitalismo, otras extracciones, otras trabas, otras contradicciones pueden aparecer y, por ese hecho, la producción socialista en el sentido de Marx vuelve a ser bruscamente lo que siempre ha sido: un *constructum* en el

pensamiento del economista. La elección ya no se realiza entre varios tipos de estratificaciones sociales, entre varias formas de Estado. Las vergüenzas del capitalismo siguen siendo vergüenzas, por cierto que no las borran las taras eventuales del otro sistema, pero unas y otras entran en el balance complejo y "probabilista" y la crítica de uno de los sistemas no puede fundamentar por sí misma la elección del otro. Hay mucha diferencia entre una crítica del capitalismo que cree ver en él el último obstáculo antes de llegar a la sociedad homogénea, el último lazo antes de lograr la liberación de la verdadera producción, y la crítica que percibe detrás del capitalismo todavía otros Estados, otros ejércitos, otras "élites", otras policías, todo esto construido, como el mismo capitalismo, a golpe de instituciones, de mitos, de símbolos sociales, de iniciativas humanas, de errores compensados sin ninguna pre-ordenación "natural". En el primer caso basta sólo la crítica, porque no es más que el anverso de una verdad positiva. En el segundo caso, la crítica sólo es concluyente si deliberadamente se decide sobre lo que se conoce y se niega, sin tratar de conocer lo que se acepta en cambio. En otras palabras, esta crítica, absoluta, lejos de aportar a la elección un motivo verdaderamente racional, constituye ya una elección del no-capitalismo, *sea cual fuere.*

El hecho es que la crítica "objetiva" del capital casi no interviene en el estudio de Sartre. Abre deliberadamente su perspectiva sobre una relación inmediata o moral de las personas, que el capitalismo destruye y que la mirada del más desfavorecido nos recuerda insistentemente. Su pensamiento parece expresar entonces que, aún siendo indeterminada y deparando resultados imprevisibles, la empresa comunista merece un prejuicio favorable porque los menos favorecidos lo exigen y porque nosotros no podemos convertirnos en jueces de sus intereses. ¿Pero puede decirse que lo exigen? Sartre explica precisamente que los menos favorecidos casi no militan, no apoyan la acción comunista y ni siquiera apoyan ninguna otra. Es él quien interpreta la maldición lanzada por el proletariado sobre el poder burgués, es él quien decide que sólo se dirige contra ese poder, y que su abolición, aún cuando dé lugar a otra opresión, es preferible en todo caso. Preferir cualquier cosa a lo que ya está dado sólo porque el proletariado lo condena sería, con la excu-

sa de darle al proletariado su oportunidad histórica, procurarse una buena conciencia que puede costarle caro, pero que además es ilusoria porque cedemos más a la voluntad que se le atribuye que a su propia voluntad. Las mismas razones que hacen que el proletariado haya perdido su asidero en la historia crean la necesidad de convertirse, quiérase o no, en juez de sus intereses. Desde que nos alejamos del campo de las buenas intenciones no podemos evitar el hacer un análisis del comunismo, no se puede decidir sobre negaciones, sino que se necesita conocer lo que se prefiere o se escoge de todos modos *para* el proletariado.

Pero si dejamos de proyectar sobre la U.R.S.S. la luminosidad de la sociedad sin clases y de la producción socialista en el sentido de Marx, lo que vemos no basta para probar que el interés de los proletariados esté en ese sistema: vemos la industrialización, el nivel de vida mejorado, pero también las diferencias de los salarios y de las condiciones; la personalidad de los Kravchenko, las costumbres autoritarias del Partido, los uniformes, las decoraciones, la autoacusación de los responsables, pronto desmentida por el poder mismo, los zigzags del poder en las democracias populares, la política a veces oportunista, a veces suicida de los partidos hermanos en el mundo no comunista. Todo esto, que no es materia para polémica, y que es perfectamente visible expresa con la mayor claridad posible que en la U.R.S.S. existe un aparato de Estado, que este aparato hace concesiones en todo, salvo sobre la propiedad del Estado y la planificación, que éstas por sí mismas no constituyen el socialismo porque tienen que soportar los gastos de una capa dirigente y pierde lo que se gana con una dirección rígida. De todo esto no se deduce que Rusia sea el mal, ni tampoco un mal para Rusia, pero impone la pregunta: ¿es un problema de los proletariados de todos los países? Sartre dice que es preciso "liquidar el mérito", llegar hasta el humanismo de la necesidad, el único que conviene al más desfavorecido. De acuerdo con lo que puede juzgarse es más bien el humanismo del trabajo el que está al orden del día en la U.R.S.S., y los soviéticos parecen haberse dado la tarea de constituir esta *élite* obrera por la que Sartre demuestra poca simpatía. ¿Es necesario decir que no es definitivo? Pero si llega a haber un cambio, será porque los privilegiados del régimen habrán juzgado conveniente compar-

tir sus privilegios, lo cual está bien, pero no difiere de las concesiones que hace un capitalismo bien pensante. Sartre decía: puesto que la dialéctica no existe, se le puede conservar al comunismo el *aura* de la revolución. Nosotros decimos: si no existe la dialéctica, es necesario secularizar el comunismo. Si el capitalismo es la explotación de la clase proletaria, pero si a pesar de lo que los comunistas profesan, lo social es por sí mismo, inerte, si es un caos que nada logra polarizar, si en la historia no existen los momentos y menos aún un régimen duradero dentro del cual todos los problemas converjan hacia el poder de una clase que se suprimirá como clase, si sólo existe la autoridad de los jefes, las manipulaciones de las masas, el fraude de los congresos, la liquidación de las minorías, la mascarada de las mayorías unánimes, ¿cómo podemos preferir ese sistema, del cual sólo sabemos una cosa: que no es lo que pretende ser, y que probablemente no se conoce a sí mismo? Si no hay una lógica de la historia, el comunismo debe ser juzgado por fragmentos, y los juicios favorables, aún sobre numerosos "aspectos" del sistema, no podrían provocar la adhesión a la totalidad mientras la totalidad permanezca oculta. Secularizar el comunismo significa privarlo del prejuicio favorable al cual tendría derecho si hubiese una filosofía de la historia, y prestarle por otra parte una atención tanto más equitativa cuanto que no esperamos el fin de la historia. Sin duda, en el esquema que hicimos hace un momento han de haber muchos pasajes que deben ser considerados. Lo rectificaremos con gusto a medida que lleguen las informaciones. Es esencial para la paz que el comunismo deje de ser ese fantasma flotando en alguna parte entre la libertad trascendental y la prosa del diario, que atrae para sí los fervores, pero también los humores guerreros.

Si se toma la decisión de cambiar el mundo y obligar a la adversidad no con el proletariado sino dándole "órdenes", no realizando una verdad que llega a ser durante el curso de las cosas, sino fabricándola de arriba abajo, en una palabra: si damos por terminado el juego para recomenzar la historia desde cero, nadie puede decir qué es lo que en realidad se hace; sólo una cosa es segura, y es que el motivo que nos impulsa, las puras relaciones de personas, no se encontrarán en las cosas, y que se crea otro Estado. El Estado puede ser bueno, mediocre

o malo, eso está por verse. Pero sólo lo veremos colocando al país "revolucionario" en la historia común, pero no veremos nada si nos instalamos en las intenciones últimas de los jefes. Pues a partir de eso no se puede *conocer* más nada. Los jefes cambian, los sucesores de Stalin niegan algunos de sus actos. El simpatizante no se considera vencido. Existía la acción y la perspectiva de Stalin, existe la de Malenkov y la de sus colegas. La U.R.S.S., oscura e insignificante, no dice ni sí ni no. El simpatizante, en cambio, dice siempre que sí, tanto a Malenkov como a Stalin. Es amigo de todo el mundo porque no *hace* nada. No se le debe decir que bajo Stalin había una historia reprimida, cuestiones latentes, una dinámica del sistema que no se expresaban. Ésos son seres de razón. Hay hombres y hay cosas, las cosas son mudas y el sentido sólo está en los hombres. Equivale a decir que la historia se confunde con la historia oficial. Quienes han vivido en la U.R.S.S. saben que no es así, y que la acción de Malenkov o la de Stalin, y la planificación misma, son episodios o aspectos de un funcionamiento efectivo de la U.R.S.S. que comprenden las decisiones oficiales, pero también los circuitos oficiosos de la producción y de los intercambios, los procedimientos afortunados de los responsables que están en demora respecto del plan, la repartición no escrita de los poderes, las preguntas no formuladas pero presentes en la resistencia, el "sabotaje", el "espionaje". Sólo Dios conoce esta historia verdadera, y a la U.R.S.S. no se la puede juzgar sobre este incognoscible. Pero este incognoscible lo sería un poco menos si en la U.R.S.S. hubiese una verdadera política del proletariado. Entonces podría decirse, sean cuales fueren sus defectos para un observador absoluto, que el sistema es todo cuando humanamente puede ser una dictadura revolucionaria. A falta de esta garantía el sistema no es susceptible de juicio. No se puede jugar al mismo tiempo sobre el tablero de la verdad y sobre el de la moral "pura". Si el comunismo es verdadero no tiene necesidad de tanto respeto. Y si no es respetable, es porque sólo existe como intención. Decir que *será* verdadero, como hace Sartre, es apostar sobre nuestro poder de olvido, sobre el vértigo de la libertad y del porvenir, al mismo tiempo que cubrimos la apuesta con el velo de la razón. Pero ya a Pascal se le contestaba

que una eternidad de felicidad imaginaria no podría balancear un instante de vida.

Creemos que de sus análisis, sólo puede sacarse entonces una conclusión agnóstica. Adherir en principio a una "acción pura" que no puede traducirse en los hechos sin equívocos significa arrojar por la borda las probabilidades en un dominio donde lo probable no existe. Quienquiera que se asocie de cerca o de lejos a la empresa comunista por razones como las de Sartre se torna impermeable a la experiencia. Por el contrario el agnosticismo es primero la promesa de examinar sin fervor y sin denigrar todo cuanto puede saberse de la U.R.S.S., promesa fácil de cumplir cuando no conservamos en nosotros al comunismo como un remordimiento o como un recurso, cuando se han conjugado las "tonterías optimistas" y se lo considera en lo relativo. El agnosticismo, a pesar de las palabras, es aquí una conducta positiva, una tarea, así como la simpatía, por el contrario, es una abstención. Queda por precisar qué política podría deducirse de él. Digamos aquí solamente que el a-comunismo nos obliga (y solamente nos obliga) a tener una política positiva, a plantear y a resolver los problemas concretos, en lugar de vivir con un ojo fijo sobre la U.R.S.S. y el otro sobre los Estados Unidos. En cuanto al provecho que la acción comunista pueda obtener de esta política franca, la regla consiste en afrontar la astucia de las cosas y en desbaratar la de los hombres. Si el derecho de huelga, las libertades políticas, la ejecución de nuestras promesas en las colonias significa arriesgar la posibilidad de llevar el comunismo, debe correrse el riesgo, pues quienes quieren prevenirse contra él no tienen más que organizar la represión por todas partes. Por el contrario la astucia de los hombres —la que presenta como política de paz una política que daría a la U.R.S.S. una victoria sin guerra, que descompone el problema político en pequeños problemas de conciencia y jalona con protestas democráticas el camino de la acción comunista—, debemos rechazarla, y tanto más cuanto que estamos a favor de una izquierda que evita pronunciarse sobre el comunismo y combate con él a sus enemigos. Para merecer ese nombre debe preparar entre el comunismo y el resto del mundo un terreno de coexistencia. Pero precisamente esto sólo es posible si no adhiere al principio del comunismo. Si quienes negocian

con la U.R.S.S. le dan la razón por anticipado, no vemos por qué razón el mundo comunista le haría al mundo no comunista las concesiones que son necesarias de ambos lados para realizar la coexistencia. Es de temer que una actitud de simpatía impida trabajar por la paz precisamente a quienes quieren la paz. Cuando Sartre escribe que "la U.R.S.S. quiere la paz" nos sentimos molestos del mismo modo que cuando alguien ofrece sus conclusiones sin dar a conocer sus premisas. Sartre seguramente sabe que ni la U.R.S.S., ni los Estados Unidos, ni ningún Estado de buena tradición eligió nunca entre la paz y la guerra; las ligas pacifistas y los Estados fascistas son quienes caen en esas abstracciones. La U.R.S.S., al mismo tiempo que la paz quiere otras cosas y, durante ese tiempo, no parece dispuesta a sacrificar ninguna de ellas a la causa de la paz. Quería la paz, pero no quería impedir que Corea del Sur invadiera Corea del Norte. ¿Acaso no se trataba de un problema interior? Los que verdaderamente quieren la paz y la coexistencia no pueden separar como "problemas interiores" los movimientos comunistas que podrían producirse fuera de las fronteras del mundo comunista. Esto no quiere decir que deban practicar la represión. Resistir o ceder es una alternativa de guerra. Actuar de tal modo que esta alternativa no se plantee, tal es la política de la coexistencia. La izquierda no comunista no satisface esta política cuando dice simplemente que la U.R.S.S. quiere la paz. Si lo que ella no acepta en el comunismo lo "comprende" sin embargo como siendo una consecuencia inevitable de la situación de los proletarios, ¿cuándo entonces dirá no? Y si nunca dice no, a no ser en detalles, ¿con qué derecho se llama no comunismo? Pues en ese caso la única libertad que se reserva es la de motivar al comunismo de otro modo, se convierte en pretexto y encubrimiento. ¿Se dirá que en el comunismo hay muchas más cosas que en toda su filosofía, que hay en él una voluntad radical de hacer existir a quienes no son nada que no coincide con la letra del comunismo? Es muy cierto. Pero para que sobre esta base la coexistencia sea algo más que un pensamiento de la izquierda no comunista, sería necesario al menos que el comunismo aceptara tener razón de acuerdo con principios más amplios que los suyos, que admitiese entonces que también haya razones para no ser comunista, cosa que el comunista nunca lo

hizo. Si deseamos que lo haga no debemos comenzar por decirle simplemente que tiene razón. Es tentarlo por su lado débil, que consiste en creerse únicos en el mundo. Por el contrario debemos decir que no somos comunistas, y por qué. La coexistencia está amenazada cuando una de las parejas comprende a la otra sin reciprocidad, y todo acuerdo resulta ilusorio cuando una de las dos partes niega con el pensamiento la existencia de la otra.

Sucede que la U.R.S.S. parece haber comprendido todo esto. Impuso el armisticio en Corea, trató en Indochina cuando el Viet-Minh alcanzaba la victoria. La U.R.S.S. no parece considerar como imposibles esas zonas de amortiguamiento que el stalinismo había suprimido. Después de todo se trata de negociar con los norteamericanos y no con los simpatizantes. El cambio cobra una extensión mucho más amplia de lo que se cree. Cuando se rehabilita a Tito y ¿quién sabe? tal vez mañana a Slansky, se abandona *objetivamente* el principio stalinista según el cual la oposición es una traición. Tal vez significa el fin del ultra-bolcheviquismo.[115] En todo caso, para ceñirnos al problema de la paz, y si verdaderamente el problema consiste en la relación entre los *comunistas y la paz*, una izquierda no comunista, en lo que de ella depende, debería empujar al comunismo en ese sentido en lugar de proponerle una filosofía de repuesto que lo justifica tal cual es, filosofía que por otra parte tampoco puede desear.

Es tal vez lo que finalmente hará Sartre. Simpatizante de un tipo totalmente nuevo, no por esa debilidad de pensamiento que impide adherirse o romper cuando se está de acuerdo o en desacuerdo sobre lo esencial, y que prefiere negar tácitamente lo que acepta de hecho, o aceptar tácitamente lo que en verdad rechaza, sino, por el contrario, simpatizante por audacia, porque

[115] Los cambios ocurridos recientemente en el gobierno soviético no excluyen esta hipótesis. Si ponen fin, tal vez, a la política de tregua que siguió a la muerte de Stalin, no pueden restaurar el equívoco del ultrabolcheviquismo del cual Stalin era algo más que el emblema: era el portador histórico. El ultra-bolcheviquismo, dijimos, sólo existe disfrazado de dialéctica. Podía disociarse entonces ya sea por medio de la "liberalización" del régimen, que subrayó el pragmatismo del período stalinista, o evolucionar hacia un régimen "fuerte" sin principios marxistas.

comprende otras situaciones fuera de la suya aún cuando permanezca siendo irreductiblemente él mismo, no está ciertamente frente al comunismo como la conciencia desdichada frente a Dios; la visita pero no la habita, permanece en lo universal y más bien trasmuta al comunismo en Sartre. Tal vez mañana inventará un verdadero terreno de coexistencia tanto para el no comunista como para el comunista. Lo hará con la condición de descubrirse más aún y de trasladar a una política la libertad que él mismo conserva tan bien para sí. Lo universal verdadero exige que los otros reconozcan el sentido que les damos, y hasta ahora los comunistas nunca aceptaron como verdadera la imagen que los no comunistas se hacían de ellos. Pero tal vez Sartre piense que están a punto de hacerlo: "Después del congreso de Tours cien veces sucedió que hombres y grupos 'de izquierda' proclamasen su acuerdo de hecho con el P. C. al mismo tiempo que subrayaban sus divergencias de principio. Y si el partido deseaba su concurso, aceptaba esta alianza *a pesar* de las divergencias. Me parece que hoy la situación ha cambiado, tanto para el partido como para nosotros, de tal modo que debe desear ahora semejantes alianzas, en parte *a causa* de las divergencias".[116] Naturalmente Sartre no quiere decir que resulta útil a los comunistas lograr la adhesión de los no comunistas para que les sirvan para encubrirse: esto no conduciría a la nueva situación de la cual habla. No, esta vez los comunistas deben buscar el acuerdo de los no comunistas porque existe verdaderamente una política que les es común y que no sólo tolera la diferencia de los principios sino que la exige. Esto anuncia tal vez un reconocimiento recíproco entre el comunismo y el no comunismo, más allá de los equívocos que hemos subrayado, y que por lo tanto era necesario subrayar.

Como se ve, lo que nos separa de Sartre no es la descripción que da del comunismo sino las conclusiones que saca. La divergencia, es verdad, lejos de disminuir se hace por el contrario más profunda, puesto que no se refiere a los hechos sino a la manera cómo se los percibe, a las respuestas que se les da, a las relaciones que se establecen entre lo interior y lo exterior. La divergencia es tan personal y tan general como es posible que

[116] *C.P.*, II, pág. 706.

lo sea, pues es filosófica. Cuando Sartre pasaba de una filosofía que ignora el problema de los otros porque desliga a la conciencia de toda inherencia individual[117] a una filosofía que, por el contrario, coloca a las conciencias en posición de rivalidad, porque cada una es un mundo para sí y pretende ser el único —o cuando pasaba del conflicto que existe entre las libertades rivales a una relación de llamado y de respuesta entre ellas—, en cada oportunidad sus visiones anteriores eran destruidas y conservadas al mismo tiempo por una nueva intuición; los otros era ese imposible que sin embargo el "yo pienso" no puede recusar, era ese enemigo que sin embargo la libertad nutre con su propia sustancia y del cual espera respuesta y confirmación. Cuando Sartre pasa de la historia personal o de la literatura a la historia no cree encontrar por el momento un fenómeno nuevo, que exija nuevas categorías; sin duda piensa que la historia, como también piensa del lenguaje, no plantea cuestiones metafísicas que no estén ya dadas con el problema de los otros; sólo se trata de un caso particular, que debe ser pensado con los mismos medios que sirven para tratar el problema de los otros. El "otro" de clase tiene tan poco de nuevo fenómeno que sigue estando en concurrencia con el otro individual. La clase proletaria sólo existe por la voluntad pura de algunos, como el lenguaje sólo existe cuando lo lleva una conciencia que lo constituye. La conciencia logra hacer de la prosa un cristal transparente, mientras que en la acción histórica la conciencia nunca es legible sin equívoco. En la historia existe entonces este nuevo hecho: que la resolución de hacer que exista a cualquier precio una sociedad que no excluya a nadie arrastra toda una mitología, mientras que la conciencia, en la prosa, se muestra inmediatamente universal. Pero esta particularidad de la historia y de la política no constituye otro género del ser: sólo se trata de la libertad de los hombres que se enfrenta esta vez con las *cosas* que la contrarían, y que las deja de lado. La política, la acción, se afirman frente y contra todo como si fuesen dependencias o extensiones de la vida personal en el mismo momento en que demuestran ser otra cosa. Nos preguntamos si la

[117] Esta filosofía se expresaba en un artículo de las *Recherches philosophiques, la Trascendance de l'Ego.*

acción no contendrá la servidumbre, pero también las virtudes que pertenecen a un orden totalmente distinto, y si la filosofía no debería explorarlas en lugar de substituirlas. Vemos una prueba en el hecho de que Sartre no llega a una teoría de la acción, que está obligado a dividir los papeles entre una simpatía limitada a los principios puros y a ciertos aspectos de la acción, y una acción que permanece totalmente, ella sí, en el medio. La simpatía sólo tiene sentido si otros pasan a la acción. ¿Acaso la acción que ellos realizan no es una experiencia de la historia, su acción o cualquier otra, si decididamente no se puede ser comunista? Pero no lo es con toda seguridad la relación de simpatía, que está a veces demasiado cerca y otras demasiado alejada como para ser política. ¿La acción no está acaso constituida por las relaciones, sostenida por las categorías y guiada por una relación con el mundo que la filosofía del Yo y del Otro no logra expresar?

A decir verdad el problema quedó planteado desde que Sartre presentó su concepción del compromiso, y lo acompañó durante todo su desarrollo. Pues a pesar de las apariencias se trata de un desarrollo, y en las posiciones que sostiene actualmente Sartre, no es de ningún modo infiel a sí mismo. El compromiso fue al principio la resolución de mostrarse hacia afuera tal como se es adentro, confrontar las conductas con sus principios, cada conducta con todas las otras, por lo tanto la resolución de decirlo todo y de volver a pesarlo todo de nuevo, de inventar una conducta total en respuesta al todo del mundo. *Les Temps Modernes* exigían de sus fundadores que no se adhieran a ningún partido, a ninguna iglesia, porque no se puede repensar la totalidad si se está ya ligado por una concepción de la totalidad. El compromiso (*engagement*) era la promesa de tener éxito en aquello en que los partidos habían fracasado, se colocaba entonces fuera de los partidos, y una preferencia o una elección a favor de uno de ellos no tenía sentido en el momento en que se trataba de recrear los principios en contacto con los hechos. Algo sin embargo tornaba caduco ese programa y anunciaba las transformaciones del compromiso: era la manera como Sartre comprendía la relación de las acciones y de la libertad. Somos libres para comprometernos, escribía desde entonces, y *nos comprometemos para ser libres.* El poder de hacer o de no

hacer debe ejercerse para no ser una palabra, pero sigue siendo, en la elección o con posterioridad a ella, exactamente lo mismo que era antes, y más aún, sólo hubo elección para atestiguar un poder de elección que seguiría siendo virtual si no se ejerciera. Nunca elegimos algo por lo que ese algo es, sino simplemente por haberlo hecho, para construirnos un pasado definible. Nunca elegimos llegar a ser esto o aquello, sino haberlo sido. Estamos delante de la situación, creemos examinar, deliberar, pero ya hemos tomado partido, hemos actuado, nos encontramos de pronto siendo titulares de un cierto pasado. Cómo ese pasado se ha convertido en nuestro, es lo que nadie puede comprender, es el hecho de la libertad. La libertad está entonces en todas las acciones y en ninguna, nunca está comprometida, nunca está perdida, nunca salvada, siempre igual a sí misma. Y, naturalmente, la presencia de los otros nos obliga a distinguir las conductas que los liberan y las otras que los someten, a rechazar las segundas, a preferir las primeras, a propagar la libertad alrededor nuestro, nos obliga a encarnarla. Pero esta libertad secundaria procede totalmente de la primera, la procesión no conoce retorno y las preferencias a las cuales arriba son siempre, al fin de cuentas, una elección pura. Todo cuanto se puede saber sobre la historia y sobre los hombres, esta enciclopedia de las situaciones, ese inventario universal que *Les Temps Modernes* emprendían, no podía disminuir ni en un milímetro la distancia que media entre la libertad radical y salvaje y sus encarnaciones en el mundo, no podía establecer una equivalencia entre ella y tal civilización, tal acción, tal empresa histórica. Pues sólo nos comprometemos para deshacernos del mundo. La libertad no *trabaja* en él, sólo realiza apariciones continuas pero instantáneas y, salvo en el fascismo que la combate en todos los planos, la libertad se reconoce siempre en algún aspecto de un sistema político, sea a nivel de las intenciones, sea a nivel de las acciones cotidianas, y no se identifica a ninguno de ellos porque no tiene ningún medio para hacer la cuenta total y el balance de una empresa, porque un bien no puede compensar un mal ni entrar en una estimación de conjunto con él. Se podía muy bien denunciar hechos de opresión, hablar de los Negros, de los Judíos, de los campos soviéticos, de los procesos de Moscú, de las mujeres, de los homosexuales, se

podía habitar con el pensamiento todas esas situaciones, hacerse personalmente responsable de ellas, mostrar cómo está pisoteada en cada una de ellas la libertad, pero no se podía encontrarle a la libertad una línea política porque se encarna tanto, o tan poco, en las diversas acciones políticas que se disputan el mundo, tanto en la sociedad soviética como en la sociedad norteamericana. Al principio que sostiene el comunismo se le puede reconocer la afirmación más radical de la libertad, porque es la decisión de cambiar el mundo, y también se puede encontrar en el corazón del liberal norteamericano una buena voluntad ilimitada, a pesar de que la maldad puritana nunca está muy lejos. Por eso es que *Les Temps Modernes* no le negaban a los Estados Unidos el *leadership mundial* [118] en el mismo momento en que atacaban la segregación, y por eso es que en el momento en que hablaban de los campos soviéticos se aprestaban a hacer de la U.R.S.S. la única esperanza del proletariado: se puede confrontar la libertad con actos o con hechos singulares, pero no con regímenes o grandes conjuntos, pues la libertad aparece en ellos en algún momento sin ser respetada en todos. Si "cada uno es responsable de todo frente a todos", es decir si es preciso asumir para sí mismo, como si constituyese el fin, cada fase de una acción, cada detalle de un régimen, las acciones y los regímenes se equivalen y no valen nada, porque todos ellos tienen secretos vergonzosos. El compromiso nos organiza un "tête-à-tête" con las situaciones que están más alejadas entre sí y de nosotros mismos. Precisamente por eso el compromiso pertenece a un orden totalmente distinto que el de la acción histórica y política, la cual circula bajo las situaciones y los hechos, concede esto para obtener aquello, y justifica los detalles por el conjunto. El compromiso, frente a los regímenes, y frente a las acciones no puede ser más que indiferencia. Si trata de convertirse en una determinada política, si trata de inventar por sí mismo sus soluciones sobre el terreno de la acción, de imponer a la vida política su ubicuidad, su universal inmediato, sólo podrá disfrazar en un doble *sí* su doble *no*, sólo podrá proponer que se corrija la democracia por medio de la revolución y la revolución por medio de la democracia.

118 Nros. 11-12, pág. 244.

Y entonces la democracia y la revolución son las que se niegan a dejarse unir. ¿Qué hacer en ese momento? ¿Continuar el trabajo de crítica humanista? Es bueno, es indispensable que haya al lado de los políticos profesionales escritores que exhiban sin encubrimiento algunos de los escándalos que los políticos siempre ocultan, porque los envuelven en un todo. Pero a medida que la situación se tiende y se sobrecarga, el compromiso se convierte en otra cosa aún cuando continúe ejerciéndose de acuerdo con sus principios. Aún cuando *Les Temps Modernes* continúen repartiendo con toda equidad sus críticas, las circunstancias subrayan algunas, escamotean otras y le dan a la revista una línea involuntaria. El estudio que publicaron sobre los procesos de Praga no fue inscripto en su cuenta y, por el contrario, lo que decían sobre la guerra de Indochina sí. El ensayo de Sartre sobre los *Comunistas y la Paz* legaliza esta situación de hecho: puesto que la libertad concreta no supo inventar sus soluciones o no fueron escuchadas, puesto que las circunstancias han transformado su crítica independiente en línea política y atrajo al compromiso humanista hacia el terreno de la acción, Sartre toma por su cuenta un estado de cosas que él ni quiso ni organizó. Cuando hoy anuncia una preferencia de principio hacia la U.R.S.S. y un acuerdo de principio con los comunistas sobre puntos particulares parece hallarse lejos de su concepción inicial del compromiso; pero no es tanto él sino el mundo el que ha cambiado, y de su parte no existe ninguna inconsecuencia. Sigue siendo verdad que la libertad no se reconoce en ningún régimen existente, en ninguna acción política: del comunismo sólo acepta el principio interior, el "cambiar el mundo", que constituye su propia fórmula, y de la acción comunista solamente acepta algunos "aspectos" o algunos "puntos particulares". Tanto hoy como ayer la libertad no se hace carne, no se convierte en acción histórica. Entre lo que es y lo que hace, la distancia sigue siendo la misma. El compromiso es siempre el mismo breve contacto con el mundo, nunca nos hacemos cargo de él, solamente nos pronunciamos sobre principios generales o sobre hechos, aspectos particulares de la acción. Consentimos simplemente en hacer hoy, si no un verdadero balance, al menos la suma algebraica de esos juicios muy particulares o muy generales, y declaramos que más bien resulta

favorable a la U.R.S.S. La simpatía hacia el comunismo y la unidad de acción con él sobre ciertos puntos particulares representan el máximo de acción posible en una concepción de la libertad que solamente permite intervenciones instantáneas en el mundo, algunas tomas de perspectivas, *flashes*. Tanto hoy como ayer el compromiso es acción a distancia, política por procuración, una manera de ponernos en regla con el mundo antes de entrar en él, y más que un arte de intervenir, más bien un arte de circunscribir la intervención. No hay entonces ninguna desviación en Sartre con relación a sí mismo, y hoy en día saca en un mundo distinto las nuevas consecuencias de la misma intuición filosófica. Tanto en él como en Descartes el principio de cambiarse a sí mismo antes que cambiar el orden de las cosas es una manera inteligente de seguir siendo él mismo frente a todo y contra todo. La actual preferencia sin adhesión hacia el comunismo, como ayer la crítica sin toma de partido, no constituye una acción. La libertad proyecta sobre el comunismo su negatividad esencial y se une a algunos de sus aspectos, pero deja fuera del examen, sin aprobar ni desaprobar, la acción comunista, tomada como un todo, el trabajo que desde hace treinta y cinco años saca las decisiones concretas de los principios. La paradoja consiste solamente en hacer jugar en provecho de la acción comunista una actitud contemplativa. Nos preguntamos si antes que terminar en esa apariencia de acción para seguir siendo fiel a los principios, no sería ésta más bien la ocasión para reconsiderarlos, si en lugar de reducir la acción a las proporciones que el compromiso le impone no sería mejor discutir el compromiso tal como Sartre lo comprende, y si no se podría con ello de un solo golpe curar a la acción de su parálisis y librar a la filosofía de la mordaza.

El desarrollo de las ideas de Sartre, que constituye una experiencia filosófica de primer orden, tiene necesidad de ser interpretado, como toda experiencia. Sartre piensa que las dificultades de su actual posición obedecen al curso que han seguido las cosas y que éstas dejan intactas sus premisas filosóficas. Nos preguntamos en cambio si no demuestran más bien el malestar de una filosofía que se confronta con un género de relación con el mundo —la historia, la acción—, que no quiere conocer. Pues el compromiso en el sentido que lo considera Sartre es la nega-

ción de la unión que aparentemente afirma entre nosotros y el mundo, o más bien trata de hacer una unión de una negación. Cuando me despierto a la vida me descubro responsable de una cantidad de cosas que sin embargo no hice, pero que al vivir retomo por mi cuenta. Este compromiso de hecho, siempre se resuelve en Sartre por el mal, pues el mundo existente y la historia nunca solicitan más que mi indignación, y el compromiso en el sentido activo, que constituye mi respuesta a la trampa original, consiste entonces en construirme, en elegirme, en borrar mis compromisos natales, recuperados por medio de la continuidad que invento darles, volverme a comenzar y recomenzar también la historia. La manera misma como Sartre aborda el comunismo, al modo de un hurón y no a través de la historia de la empresa, tomándola en el presente, en este instante, de acuerdo con lo que ella ofrece como promesas o como amenazas a una conciencia que quiere salvarse para el futuro, muestra suficientemente que no se trata tanto de saber hacia dónde se dirige la acción comunista, para decidir luego asociarse a ella o no, como de encontrarle un sentido dentro del proyecto sartriano. Y ciertamente, sabemos que ninguna historia tiene todo su sentido en sí misma, sino que es oscura y sobresignificante mientras yo no la ponga en perspectiva. Pero hay puestas en perspectivas que tienen en cuenta todas las que le han precedido, particularmente en los actores del drama, que las toman en serio, que tratan de comprenderlas, prontos a colocarlas en su sitio y establecer entre ellas una jerarquía, y que adquieren, a través de ese contacto con las perspectivas de los otros, con sus divergencias, sus luchas y la sanción que el acontecimiento aportó a esas luchas, si no un valor demostrativo, al menos un determinado peso de experiencia. La historia no aporta por sí misma su sentido a la historia, pero excluye ciertas lecturas en las que el lector, manifiestamente pone demasiado de lo suyo, y que no concuerdan suficientemente con el texto, mientras que acredita algunas otras como probables. Esta probabilidad es nula para Sartre. Pero al recusar lo probable recusa el contacto teórico y práctico con la historia, decide buscar en ella solamente las ilustraciones de un drama cuyos personajes —el Yo y el Otro—, están definidos *a priori* por la reflexión. Al asumir la mirada que el más desfavorecido dirige sobre nuestra sociedad,

al aceptar verse a sí mismo a través de sus ojos, al abrir un crédito de principio al partido y al régimen que se reclaman de él, Sartre parece tener en cuenta al Otro en el mayor grado. Pero le oculta sus razones, no le ofrece al mismo Sartre, es casi un personaje oficial lo que le brinda. El homenaje que tributa al principio del comunismo no sólo está acompañado de reservas hacia el régimen existente sino que forma una unidad con sus resistencias, puesto que Sartre reverencia en el comunismo la "acción pura" que no puede existir diariamente en él. De este modo, a pesar de la apariencia, el Otro está más neutralizado que aceptado por una concesión global. El "cogito" como un recipiente pierde a través de este orificio que la mirada del otro abre en él, pero como no existe un sentido visible de la historia Sartre no tiene otra perspectiva con la cual confrontarse fuera de la propia. Comprometerse no es para Sartre interpretarse y criticarse en contacto con la historia, sólo es recrear por sí mismo su relación con ella, como si tuviera la posibilidad de rehacerse de nuevo totalmente, significa tomar la decisión de considerar como absoluto el sentido que ha inventado dar a su propia historia y a la historia pública; significa instalarse deliberadamente en lo imaginario. La operación tiene como único principio mi independencia de conciencia y como único resultado confirmarla: substituye en los otros y en la historia el papel que decido dejarles cumplir; justifica en principio pero también limita y termina su intervención en mí vida. Se resigna a la pérdida, circunscribe el siniestro, transforma las experiencias devoradoras del exterior en un pacto, concluye con la historia un acuerdo de unidad de acción que más bien es un acuerdo de no intervención. Porque sólo se trata de comprometerse, de que el prisionero es su propio guardián, es evidente que nunca han de existir otros lazos fuera de los que actualmente decide establecer, y que nunca *estará* comprometido. Descartes decía que no se puede hacer y no hacer algo al mismo tiempo, e indudablemente Sartre comprende el compromiso de este modo: como el mínimo de coherencia y de perseverancia sin el cual nada se hubiera intentado ni nada se hubiera aprendido sobre la dirección que debe seguirse. Pero la fórmula de Descartes enuncia en realidad una exigencia que no tiene fin: desde el momento en que se comienza a actuar, ¿cuándo podrá decirse

que hemos terminado la tentativa? Si ésta fracasa, en seguida nos remite a otra acción, y la gran prueba de que la tesis de Sartre no es una tesis de acción está en el hecho de que no es susceptible de ser desmentida; pase lo que pasare con el comunismo existente, la estima de principio hacia la acción pura permanece intacta. El compromiso está tan estrictamente medido que no se concibe una circunstancia que logre desatarlo valiosamente: solamente puede cesar por cansancio. La acción es otro compromiso, más exigente y al mismo tiempo más frágil: obliga a cumplir siempre más de lo que se ha prometido o de lo que es debido, y al mismo tiempo es susceptible de fracaso porque se dirige a los otros tal como son, a la historia que nosotros hacemos y que ellos hacen, porque no se refiere solamente a principios o puntos particulares sino que es una empresa en la cual nos sumergimos completamente, sin negarle nada, ni siquiera nuestra crítica, que también forma parte de la acción y que constituye la prueba de nuestro compromiso. Para que ese compromiso sea posible no es necesario definir por contrato mis relaciones con lo exterior, sólo es preciso que deje de considerar a mis pensamientos y al sentido que le doy a mi vida como una fuente absoluta, que mis criterios, y mis decisiones, sean relativizadas, se encuentren comprometidas también en una prueba que, como lo hemos dicho, nunca puede verificarlos en forma crucial, pero sí puede invalidarlos. Esta praxis es todo lo contrario de un pragmatismo, puesto que somete sus principios a una continua crítica y trata, ya que no de ser *verdadera*, al menos de *no ser falsa*. Precisamente porque acepta comprometerse más allá de lo que sabe de un partido y de la historia, permite aprender mucho más, y su divisa podría ser *clarum per obscurius.* Al elegir de acuerdo con principios o con detalles indiscutibles, pero sin ver nunca hacia donde lo conduce su acción reticente, Sartre practica por el contrario el *obscurius per clarum.*

Detrás de esos dos compromisos existen dos sentidos de la libertad. Uno de ellos es el puro poder de hacer o de no hacer, del cual habla Descartes. Como sigue siendo el mismo durante todo el transcurso de la acción, la fragmenta en otros tantos instantes, hace de ella una creación continua y la reduce a una serie indefinida de actos de posición que la mantienen apenas

agarrada por encima del aniquilamiento. Una libertad de este género nunca se convierte en lo que hace. Nunca es un *hacer*. Ni siquiera sabemos qué significación puede tener esa palabra para ella. Su acción es un *fiat* mágico, y ese *fiat* no sabría siquiera en qué aplicarse, si lo que debe hacerse no estuviese al mismo tiempo representado como *fin*. Esta libertad que nunca se hace carne, que nunca se sedimenta y nunca se compromete con el poder, es en realidad la libertad de juzgar, la que conserva el esclavo encadenado. Su *sí* y su *no*, ambos igualmente impalpables, sólo se refieren a las cosas vistas. Pues en cuanto a las cosas hechas, el poder de no hacerlas es nulo en el momento en que se las hace, no sólo porque entramos, como cree Descartes, en el dominio de lo exterior donde es absolutamente preciso que un gesto, un movimiento o una palabra sea o no sea, sino también porque aún en nosotros mismos se juega la alternativa, porque lo que hacemos ocupa nuestro campo y nos torna, tal vez no incapaces, pero sí despreocupados del resto. El poder puro de hacer o de no hacer existe, pero es el poder de interrupción, y del hecho de que siempre sea posible la defección no se deduce que nuestra vida tenga necesidad de borrar ese posible, ni que ese imposible interponga entre yo, que vivo, y lo que vivo, una distancia que toda acción debería franquear arbitrariamente. Con esa envoltura de la nada, que es al mismo tiempo la separación y la unión de la libertad y de sus actos, desaparecen tanto el *fiat* como la representación de un *fin*. La vida y la historia están allí para mí, en la modalidad que les es propia, ni como *ponens* ni como *tollens*: continúan y se continúan aún cuando se transforman. Mis pensamientos, el sentido que doy a mi vida en el momento en que trato de ver con claridad, están tomados siempre en una multiplicación de significaciones que me instalaron ya en una cierta posición frente a los otros y a los acontecimientos. Y por cierto que esas infraestructuras no conforman un destino, porque mi vida las transformará. Pero si tengo la suerte de superarlas y convertirme en un algo distinto de ese hato de casualidades, no es decidiendo darle a mi vida este sentido o este otro, sino que lo será tratando de vivir ingenuamente lo que se me ofrece, sin hacerle astucias a la lógica de la empresa, sin encerrarla anticipadamente en los límites de una significación premeditada. Apenas si la palabra elección conserva aquí un sen-

tido, no porque nuestros actos estén inscriptos en la situación de la cual partimos, sino porque la libertad no *desciende* de un poder de elección hacia las especificaciones que sólo serían para ella un ejercicio, porque la libertad no es una pura irradiación de proyectos que traspasa el tiempo hacia el porvenir, porque la libertad se difunde por todo mi presente, descifrada y comprendida tanto como puede serlo cuando comienza a convertirse en lo que yo seré. El sentido de mi porvenir no surge por decreto sino que es la verdad de mi experiencia, y sólo puedo comunicarla contando la historia que me hizo llegar a ser esta verdad. ¿De qué modo podré señalar el momento de mis elecciones? No termino de encontrarles precedentes en mi vida, a menos que sean decisiones vacías, pero si es así entonces son compensaciones, y por lo tanto todavía tienen raíces. El *fin* es el objeto imaginario que elijo. El fin, unidad dialéctica de los medios, dice Sartre en alguna parte, y lo hace corrigiendo felizmente el abuso que en otro sitio hizo de esta noción, si no se hubiese quitado el derecho de recurrir a una conciencia abierta al rechazar el pensamiento dialéctico.[119] ¿Cuándo comenzó un comunista a ser comunista, y cuándo dejó de serlo un renegado? La elección, como el juicio, es mucho más una consecuencia que un principio, un balance, una formulación que interviene en ciertos momentos del monólogo interior y de la acción, pero cuyo sentido se fue formando día a día. Ya se trate de acción o aún de pensamiento, los modos fecundos de la conciencia son aquellos en los cuales el objeto no tiene necesidad de ser admitido porque la conciencia lo habita, porque está a la obra en él, porque cada respuesta que le hace llegar lo exterior resulta para la conciencia inmediatamente significante, y suscita de su parte una nueva intervención, y porque, en definitiva, la conciencia es lo que hace no sólo ante los ojos de los demás sino para sí misma. Cuando Marx decía: "yo no soy marxista" y cuando

[119] Existe un malentendido cuando se cree que en Sartre la trascendencia abre la conciencia: la conciencia en Sartre, si se quiere, no es más que apertura, puesto que no existe en ella ninguna opacidad que la mantenga distanciada de las cosas, y porque se une a ellas perfectamente allí donde estén, en el exterior. Pero, precisamente por esto, no es una apertura *sobre* un mundo que supera su capacidad de significación, sino que la conciencia es exactamente coextensiva al mundo.

Kierkegaard decía más o menos: "Yo no soy cristiano", querían decir que la acción está demasiado presente en quien la realiza como para admitir que se ostente la elección declarada. La elección que declaran es casi la prueba de que no ha habido elección. Algo parecido se encuentra en Sartre cuando escribe diciendo que la libertad no está en la decisión, que las elecciones están dominadas por una elección fundamental que no tiene fecha, y que simboliza el mito del carácter inteligible. Pero todo sucede como si esos pensamientos no intervinieran cuando se trata para Sartre de tomar una posición en el presente; entonces vuelve a la ideología de la elección y al "futurismo".

Tal vez sea en definitiva la noción de conciencia como puro poder de significación, como movimiento centrífugo sin opacidad, sin inercia, lo que rechaza hacia lo exterior, hacia lo significado, a la historia y a lo social, y los reducen a una serie de visiones instantáneas, subordinan el hacer al ver y reducen finalmente la acción a la "manifestación" o a la "simpatía", el hacer al hacer-ver o al ver-hacer. La manera más segura de reencontrar la acción es la de volver a encontrarla en el ver, que está muy lejos de ser la simple posición de un significado. Si una significación está puesta por una conciencia cuya total esencia consiste en saber lo que hace, esa significación es necesariamente cerrada. La conciencia no deja allí ningún rincón sin explorar. Y si por el contrario se admiten en forma definitiva las significaciones abiertas, inacabadas, es preciso entonces que el sujeto no sea una pura presencia para a sí mismo y para al objeto. Pero ni a nivel de lo percibido, ni tampoco a nivel de lo ideal tenemos que ver con significaciones cerradas. Una cosa percibida es más bien una cierta *separación* en relación con una norma o con un nivel espacial, temporal y coloreado, es una cierta distorsión, una cierta "deformación coherente" de los lazos permanentes que nos unen a los campos sensoriales y a un mundo. Y del mismo modo una idea es un cierto exceso de nuestro apuntar hacia las significaciones disponibles y cerradas cuyo depositario es el lenguaje, su reordenación alrededor de un hogar virtual hacia el cual apuntan pero que no circunscriben. Si sucede de este modo, el pensamiento de los pensamientos, el "cogito", la pura aparición de algo a alguien, y primeramente de mí mismo a mí mismo, no puede ser considerada literalmen-

te como si fuese el testimonio de un ser cuya esencia total consiste en saberse, es decir, de una conciencia. Mi presentación a mí mismo se realiza siempre a través del espesor de un campo de conciencia. El alma siempre piensa, no porque siempre esté constituyendo ideas, sino porque siempre está conectada, directa o indirectamente, con el mundo, siempre está en circuito con la historia. Mis tareas, como las cosas percibidas, me están presentes, no a título de objetos o de fines, sino a título de relieves, de configuraciones, es decir en el paisaje de una praxis. Y del mismo modo que cuando aproximo o alejo un objeto, cuando lo doy vuelta entre mis manos, no tengo necesidad de referir las apariencias a una única escala para comprender lo que observo, de este mismo modo la acción habita tan bien su campo, que todo cuando allí aparece es inmediatamente significante para ella, sin análisis ni transposición, y solicita su respuesta. Si nos hacemos cargo de una conciencia comprometida de este modo, que sólo se logra alcanzar a través de su campo histórico y mundial, que no se toca, que no coincide consigo misma, sino que más bien se adivina y se transparenta a través de la experiencia en curso, de la cual es su invisible *titular,* las relaciones entre las conciencias adquieren un aspecto totalmente nuevo. Pues si el sujeto no es el sol desde el cual irradia un mundo, si no es el demiurgo de mis puros objetos, si su actividad significante es más bien la percepción de una *diferencia* entre dos o varias significaciones —inconcebible, por lo tanto sin las dimensiones, los niveles y las perspectivas que instalan a mi alrededor el mundo y la historia—, entonces su acción y toda acción sólo es posible siguiendo los caminos ya trazados en el mundo, así como puedo cambiar el espectáculo del mundo que percibo, pero tomando como observatorio uno de los lugares que la percepción me reveló primeramente. Sólo hay percepción porque pertenezco al mundo por medio de mi cuerpo, y le doy un sentido a la historia porque ocupo en ella un cierto lugar de estacionamiento, porque otros lugares posibles me están ya designados por el paisaje histórico y porque todas esas perspectivas se retienen ya a una verdad en la cual se integrarían. En el interior mismo de la mía me doy cuenta de que están utilizando mi mundo privado, que están tratando de "comportarse" frente a él, y el lugar del otro se encuentra ya

preparado porque las otras situaciones históricas se me aparecen como susceptibles de ser ocupadas por mí. La conciencia verdaderamente comprometida en un mundo y en una historia sobre la cual tiene asidero, pero que la superan, no es una conciencia insular. Ya en el espesor del tejido sensible e histórico siente moverse otras presencias, como el equipo que cava un túnel siente el trabajo de otro equipo que avanza hacia él. La conciencia no es visible solamente para el otro, como la conciencia sartriana; también puede ver, aunque sea, al menos, por el rabillo del ojo. Entre su perspectiva y la de los demás existe una articulación y un pasaje regulado por el solo hecho de que cada una pretende envolver las otras. Ni en la historia privada ni en la historia pública la fórmula de sus relaciones es "o él o yo", la alternativa del solipsismo y de la abnegación pura, porque esas relaciones ya no son más el "tête-à-tête" de dos Para Sí sino el engranaje de dos experiencias, una sobre la otra, que sin llegar nunca a coincidir dependen de un único mundo.

El problema consiste en saber si sólo hay *hombres* y *cosas*, como dice Sartre, o si también hay este intermundo que llamamos historia, simbolismo, verdad por hacerse. Si se acepta la dicotomía entonces los hombres, que son el lugar de donde emana todo cuanto puede tener un sentido, están condenados a una tensión increíble. Es preciso que el mismo hombre, tanto en literatura como en política, asuma todo cuanto les ocurre a los otros a cada instante, es necesario que sea universal de un modo inmediato. Si por el contrario admitimos una mediación de las relaciones personales por medio del mundo de los símbolos humanos, es verdad que renunciamos, con ello, a que se nos justifique inmediatamente frente a todos, renunciamos a considerarnos responsables de todo cuando se hace a cada instante, pero como la conciencia en todo caso no puede mantener en la práctica su pretensión de ser Dios, como inevitablemente está obligada a delegarse —abdicación por abdicación—, preferimos aquella que le deja la posibilidad de saber lo que hace. Si sentirse responsable de todo frente a todos, si estar presente en todas las situaciones conduce a aprobar una acción que, como toda acción, declina sus principios, debemos confesar que esto significa quedar encerrado en las palabras. Si por el contrario

convenimos que ninguna acción asume todo cuanto pasa, ni alcanza el acontecimiento mismo, que toda acción, aún una guerra, siempre es acción simbólica y descuenta el efecto a que dará lugar como significativo y rastro de una intención tanto como los resultados inmediatos en el acontecimiento, si se renuncia entonces a la "acción pura", que es un mito, y un mito de la conciencia espectacular, tal vez entonces comiencen a existir las mayores posibilidades de cambiar el mundo. No está probado que el margen que nos damos sólo sirva para satisfacer nuestras comodidades personales, para dotar al saber y a la literatura de una buena conciencia que la acción pura les niega. Si es verdad que toda acción es simbólica, entonces los libros son, a su manera, acciones, y merecen ser escritos según las reglas de la profesión sin disminuir en nada su acción de descubrir. Si la política no es una responsabilidad inmediata y total, si consiste en trazar una línea en la oscuridad del simbolismo histórico, entonces la política es también una profesión que tiene su técnica. Política y cultura se reencuentran, no porque puedan superponerse de manera inmediata y porque ambas adhieran al acontecimiento, sino porque los símbolos de cada orden encuentran eco en el otro, establecen correspondencias y producen efectos de inducción. Reconocer como actividades distintas a la literatura y a la política significa tal vez la única manera de ser fiel tanto a la acción como a la literatura y, por el contrario, proponer a un partido la unidad de acción cuando se es escritor es tal vez atestiguar que seguimos permaneciendo en el universo del escritor; pues la unidad de acción tiene sentido entre partidos, donde cada uno aporta su propio peso que permite mantener el equilibrio de la acción común. Pero entre quien maneja los signos y quien maneja las manos no hay un contacto que sea un acto político; sólo hay una delegación de poder que el primero efectúa sobre el segundo. Para juzgar esto de otro modo es preciso vivir en un universo donde todo es significación, tanto la política como la literatura, es preciso ser escritor. La literatura y la política están unidas entre sí y también con el acontecimiento, pero de otra manera, como dos capas de una única vida simbólica o como historia. Y si las condiciones del tiempo son tales que producen una disociación de esta vida simbólica, que no se puede ser al mismo tiempo es-

critor libre y comunista, o comunista y opositor, no se logrará reemplazar la dialéctica marxista que unía esos contrarios por medio de un agotador ir y venir entre ellos, no se logrará reconciliarlos a la fuerza. Entonces es preciso volver, atacar oblicuamente lo que no se logró cambiar atacando de frente, buscar otra acción que no sea la acción comunista.

EPÍLOGO

"Ese día todo era posible... el porvenir se hizo presente... es decir, el tiempo no existía, era un relámpago de la eternidad."

MICHELET.

Historia de la Revolución francesa, IV, I. "Hoy no se trata tanto de revolucionar como de montar el gobierno revolucionario."

Correspondencia del Comité de Salvación Pública.

La dialéctica no es ni la idea de la acción recíproca ni la idea de la solidaridad de los contrarios y de su superación, ni tampoco de un desarrollo que se provoca a sí mismo, ni del transcrecimiento de una cualidad que instala en un nuevo orden un cambio que hasta ese entonces era cuantitativo: éstas son consecuencias o aspectos de la dialéctica. Pero esas relaciones, tomadas en sí mismas o como propiedades del ser, son como prodigios, curiosidades o paradojas. Sólo aclaran cuando se las considera en nuestra experiencia, cuando se reúnen en un sujeto, en un ser y en otros sujetos; entre *esos* contrarios, en *esa* acción recíproca, en *esa* relación entre un interior y un exterior, en *ese* devenir que no sólo deviene sino que deviene para *sí*, hay lugar, sin contradicción y sin magia, para que existan relaciones de doble sentido, para vuelcos, para verdades contrarias e inseparables, para superaciones, para una génesis perpetua, para una pluralidad de planos o de órdenes. Sólo hay dialéctica en ese tipo de ser en el que se realiza la convergencia de los sujetos y que no es solamente un espectáculo que se proporciona cada

uno de ellos por su cuenta, sino su residencia común, el lugar de sus intercambios y de sus inserciones recíprocas. La dialéctica no se da una finalidad, como dice Sartre, es decir, la presencia del todo en lo que, por naturaleza, existe como partes separadas, sino la cohesión global y primordial de un campo de experiencias donde cada acontecimiento abre una visión sobre los demás. la dialéctica se la concibe siempre como la expresión o la verdad de una experiencia donde el comercio de los sujetos entre sí y con el ser, estaba previamente instituido. Es un pensamiento que no constituye el todo sino que está situado en el todo. Tiene un pasado y un porvenir que no son la simple negación de sí misma, permanece inacabada hasta tanto no integre las otras perspectivas y las perspectivas de los otros. Nada le es más extraño que la concepción kantiana de una idealidad del mundo que sería el mismo para todos como el número dos o el triángulo es el mismo en todos los espíritus, sin cruzamiento ni intercambio; el mundo natural y humano es único, no porque esté constituido paralelamente en todos y porque finalmente el Yo pienso es en mí y en los otros indiscernible, sino porque nuestra diferencia abre sus perspectivas sobre él, porque en su relación podemos participar e imitarnos los unos a los otros.

Las aventuras de la dialéctica, las más recientes de las cuales hemos trazado, son sus propios errores por los cuales es preciso que pase, porque por principio la dialéctica es un pensamiento que posee varios centros y varias entradas, y porque necesita tiempo para explorarlos todos. Max Weber encontraba bajo el nombre de cultura la cohesión primera de todas las historias. Lukacs cree poder encerrarlas en un ciclo que llega a su término cuando todas las significaciones se encuentran en una realidad presente que es el proletariado. Pero ese hecho histórico recupera la historia universal sólo porque fue primeramente "preparado" por la conciencia filosófica y porque es el emblema de la negatividad. De allí el reproche de idealismo que se le dirige a Lukacs, y en efecto el proletario y la sociedad revolucionaria tal como los concibe son ideas sin equivalente en la historia. Pero si por otra parte debemos renunciar a poder leer la historia, a descifrar en ella el verdadero devenir de la sociedad ¿qué queda entonces de la dialéctica? No queda nada en Sartre. Él considera utópica esta intuición continua que

debía confirmarse diariamente en el desarrollo de la acción y de la sociedad revolucionarias, y hasta en el conocimiento verdadero del pasado histórico. Sartre opone a la filosofía dialéctica, a la verdad que transparenta detrás de las elecciones inconciliables, la exigencia de una filosofía intuitiva que querría ver inmediata y simultáneamente todas las significaciones. Ya no existe esa remisión regulada de una perspectiva a la otra, ya el otro no busca su término en mí y yo en él, pues esto sólo es posible por medio del tiempo, y una filosofía intuitiva sienta todo en el instante: el Otro no puede estar entonces presente al Yo o no ser como su negación pura. Y en efecto, se lo acepta, hasta se le concede el derecho absoluto de afirmar su perspectiva, el Yo consiente a ello por anticipado. Pero sólo consiente: ¿cómo podría *acompañar* al Otro en su existencia? En Sartre hay una pluralidad de sujetos, pero no hay intersubjetividad. Si observamos más de cerca, el derecho absoluto que el Yo concede al otro es más bien un deber; no se reencuentran en la acción, en lo relativo y en lo probable, sino solamente en los principios, con la condición de que el otro se ajuste rigurosamente a ellos, que haga honor a su nombre, a la negación absoluta que promete. El mundo y la historia ya no son un sistema con varias entradas sino un haz de perspectivas inconciliables, que nunca coexisten, y que sólo el heroísmo sin esperanza del Yo mantiene juntos.

¿La conclusión de esas aventuras significa entonces que la dialéctica era un mito? Pero la ilusión consistía solamente en precipitar en un hecho histórico, el nacimiento y el crecimiento del proletariado, la significación total de la historia, en creer que la historia organizaba por sí misma su propia supresión, la negación de la negación. Consistía en creer que el proletariado podía ser, sólo él, la dialéctica, y que la empresa de colocarlo en el poder, substraída provisoriamente de toda apreciación dialéctica, podía colocar en el poder a la dialéctica. Era jugar el doble juego de la verdad y de la práctica autoritaria, en el cual finalmente la voluntad pierde conciencia de su tarea revolucionaria y la verdad deja de controlar su realización. Hoy, del mismo modo que hace cien años, y que hace treinta y ocho años, sigue siendo verdad que nadie es sujeto y es libre solo, que las libertades se contrarían entre sí y se exigen unas a las otras,

que la historia es la historia de sus deberes, que este debate está inscripto y es visible en las instituciones, en las civilizaciones, en la estela de las grandes acciones históricas, que hay medios para comprenderlo, para situarlo, si no en un sistema de acuerdo con una jerarquía exacta y definitiva y en la perspectiva de una sociedad *verdadera*, homogénea, última, al menos como distintos episodios de una sola vida, de la cual cada uno es una experiencia y puede trasmitirse a los que siguen... No es la dialéctica lo que está caduco, sino la pretensión de darle término en un fin de la historia o en una revolución permanente, en un régimen que, por ser la negación de sí mismo, no tenga necesidad de ser negado desde el exterior, y en una palabra, que no tenga más exterior.

Ya hemos dicho algo del concepto del fin de la historia, que es más hegeliano que marxista, y que aún cuando se lo comprende como fin de la humanidad y retorno a la vida cíclica de la naturaleza, tal como lo expresa Kojève, es una idealización de la muerte y no traduciría el pensamiento central de Hegel. Pero si se elimina completamente el concepto de fin de la historia, el concepto de revolución se encuentra entonces relativizado, y tal es el sentido de la "revolución permanente"; la revolución permanente quiere decir que no existe un régimen definitivo, que la revolución es el régimen del desequilibrio creador [1], que siempre habrá otras oposiciones que deben ser superadas, que por lo tanto siempre es necesario que exista una oposición en el interior de la revolución. ¿Pero cómo asegurarse de que una oposición interior no es una oposición a la revolución? Vemos nacer entonces una institución muy singular: la crítica oficial, que es una caricatura de la revolución permanente. Nos equivocaríamos si pensáramos que sólo se trata de una astucia, de una máscara y de esa famosa receta que da Maquiavelo cuando enseña que se reina mejor por la persuasión que por

[1] "En un período de duración indeterminada, todas las relaciones sociales se transforman durante el curso de una lucha interior continua. La sociedad cambia continuamente de piel. La subversión en la economía, en la técnica, en las ciencias, en la familia, en las costumbres y en los hábitos al realizarse forman combinaciones y relaciones recíprocas tan complejas que la sociedad no puede llegar a un estado de equilibrio" (Trotsky: *La revolución permanente*, pág. 36).

la fuerza y que el colmo de la tiranía consiste en seducir. Es probable que por esta puerta pasen verdaderas reclamaciones y verdaderos cambios. Pero también es seguro que solamente sirven para tornar más firme el asidero del aparato y que, al convertirse en un elemento del poder, la crítica debe detenerse en el momento en que podría volverse interesante, cuando apreciaría, juzgaría y virtualmente negaría al poder en su totalidad. Por principio, entonces, ese poder ignora su verdad, es decir la imagen que tienen aquellos que no lo ejercen. La verdad de la cual se reclama es únicamente la de sus intenciones, y se convierte en un permiso general para obligar a los demás, mientras que las necesidades prácticas del régimen se convierten en un motivo suficiente de afirmación. La verdad y la acción se destruyen una a otra cuando la dialéctica pide que se sostenga entre sí. Ésta es, decíamos, una caricatura de la revolución permanente, y tal vez se haga la proposición de volver al original. Pero la cuestión consiste en saber si hay un original fuera de la imaginación, si la empresa revolucionaria, empresa violenta, destinada a colocar a una clase en el poder, y que derrama sangre para llegar a él, no está obligada, como decía Trotsky, a considerarse como un absoluto, si puede dejar lugar en sí misma a un poder de negación, es decir si puede relativizarse, si no queda siempre en ella algo de la creencia en el fin de la historia, si la revolución permanente, forma refinada de esta creencia, no se despoja en el poder de su sentido dialéctico-filosófico, si la revolución, en fin, no hace por principio lo contrario de lo que quiere y no establece una nueva "élite", aunque sea bajo el nombre de revolución permanente. Si se concentra toda la negatividad y todo el sentido de la historia en una formación histórica existente, la clase proletaria, es preciso entonces dar carta blanca a quienes la representan en el poder, porque *todo cuanto es extraño es enemigo.* Entonces no hay más oposición, no hay más dialéctica manifiesta. La verdad y la acción no entrarán nunca en comunicación si no existen al lado de quienes actúan aquellos que los observan, que les oponen la verdad de su acción y pueden pretender reemplazarlos en el poder. No hay dialéctica sin oposición y sin libertad, y en una revolución no hay oposición y libertad durante mucho tiempo. Que todas las revoluciones conocidas degeneren, no es ésta una casualidad:

es que nunca pueden ser, como régimen constituido, lo que eran como movimiento, y precisamente porque ha tenido éxito y ha llegado hasta la institución, el movimiento histórico ya no es el mismo, es porque se "traiciona" y se "desfigura" al hacerse. Las revoluciones son verdaderas como movimientos y falsas como regímenes. A partir de esto se plantea el problema de saber si no hay mayor porvenir en un régimen que no pretende rehacer la historia desde su base, sino solamente cambiarla, y si no es ese régimen el que debemos buscar, en lugar de entrar una vez más en el círculo de la revolución.

En el interior del pensamiento revolucionario no encontramos la dialéctica sino el equívoco. Tratemos de poner al desnudo su mecanismo cuando todavía se encuentra en estado de pureza. El pensamiento revolucionario admite siempre una doble perspectiva de la historia. Por un lado la revolución es el "fruto" de la historia, hace aflorar las fuerzas que preexistían en ella, el curso de las cosas contiene esta ruptura aparente del curso de las cosas, la revolución es un caso particular del desarrollo histórico —Trotsky dijo también: un "gasto falso" del desarrollo histórico— [2], ella lo vuelve a colocar en los caminos que son los de la historia. La revolución así considerada sólo puede producirse en una cierta época, cuando se han reunido ciertas condiciones exteriores, la revolución madura en la historia, se prepara en lo que la precede por medio de la constitución de una clase que eliminará a la clase dirigente para substituirla, la revolución es un hecho o un efecto, hasta se impone a quienes no quisieran conocerla, lo cual está muy bien expresado con el término marxista de "condiciones objetivas"; pues las condiciones objetivas de la revolución es la revolución en tanto está en las cosas, indiscutible al menos para los teóricos que no son inmediatamente revolucionarios si no lo es para quienes de ningún modo lo son, en el límite se trata de la revolución vista

[2] "Las crueldades y los horrores de la revolución, que no queremos ni negar ni atenuar, no caen del cielo..., son inseparables de todo el desarrollo histórico..., esos peligros trágicos entran en la cuenta de los gastos falsos, inevitables en una revolución *que en sí misma es un gasto falso en el desarrollo histórico*" (La bastardilla es nuestra) (Trotsky: *Histoire de la Révolution russe*, III, 177, 63. Citado por Daniel Guérin: *La Lutte des Classes sous la 1ère. République*, II, pág. 50).

desde afuera y por los otros. La eliminación de una clase por la clase oprimida o explotada es un progreso que la historia cumple por sí misma. Tal es el fundamento del optimismo revolucionario. Pero no sería revolucionario si se limitara a registrar un desarrollo objetivo. Las condiciones objetivas pueden muy bien pesar sobre la toma de conciencia de la clase ascendente, pues al fin de cuentas son los hombres quienes hacen la historia. El advenimiento histórico de una clase no es un efecto o un resultado del pasado, es una lucha, y la conciencia que adquiere de su fuerza en ocasión de sus primeras victorias modifica la relación "objetiva" de las fuerzas, la victoria atrae la victoria, existe un "mecanismo interno" que hace que la revolución se exalte a sí misma y supere en significación y en potencia el cuadro estricto de las condiciones objetivas medias, el contorno histórico dado. Hace un momento la revolución era una marea de la historia. Ahora, por el contrario, la historia revela la sustancia revolucionaria: es revolución permanente, y son las fases de estancamiento las que deben ser interpretadas como casos particulares, como modalidades provisorias de un desequilibrio esencial que habita toda la historia. En esta nueva consideración, la revolución considerada como hecho objetivo, la substitución de una clase dirigente por otra, está muy lejos de encontrar su término. La instalación de una clase en el poder, que hace un momento era un progreso, aparece también como regresión o reacción. Pues la nueva clase dirigente, precisamente porque dirige, tiende a hacerse autónoma. La esencia de la revolución se encuentra en ese instante donde la clase depuesta no dirige más, y la clase ascendente no lo hace todavía. Es allí donde se entrevé, como dice Michelet, "una revolución bajo la revolución".[3] La Revolución francesa, sigue diciendo, "en su rápida aparición, donde realizó tan poco, vio sin embargo, a la claridad del rayo, profundidades desconocidas, abismos de porvenir".[4] Antes que ser la revolución misma, la instalación de una clase en el poder constituye su escamoteo: las profundidades abiertas se cierran, la nueva clase dirigente se da vuelta contra quienes la habían ayudado a triunfar y que la superaban ya,

[3] *Histoire de la Révolution française*, prefacio de 1868, pág. 19 (Édition de La Pléiade).

[4] *Ibid., Introduction*, pág. 21.

restablece sobre ellos su poder positivo que ya se le negaba. La revolución es progreso cuando se la compara con el pasado, pero decepción y aborto cuando se la compara con el porvenir que dejó entrever y que ahogó. Estos dos conceptos de la revolución, como gasto falso del desarrollo histórico, y de la historia como revolución permanente, intentan ser unidos por el pensamiento marxista, intenta mantenerlos juntos, y el equívoco consiste precisamente en el hecho de que no logra hacerlo. Se busca la síntesis en un punto de madurez de la historia, donde el desarrollo histórico y objetivo aportaría al mecanismo interno de la revolución un apoyo tal que permitiría a la revolución permanente instalarse en el poder. La historia como maduración y la historia como ruptura continua coincidirían; el curso de las cosas sería precisamente el que produciría la negación de toda inercia histórica como su fruto mejor logrado. En otros términos: la historia segregaría una clase que pondría término a la mistificación de las revoluciones fracasadas, porque no sería un nuevo poder positivo que luego de haber despojado a las clases depuestas afirma a su vez su particularidad, sino porque sería la última de todas las clases, la supresión de todas las clases y de sí misma como clase. Si colocamos a la historia en la perspectiva de este porvenir, si a este porvenir se lo llama proletariado y revolución proletaria, resulta legítimo imputar a la "burguesía" el equívoco de las revoluciones precedentes; han sido al mismo tiempo progreso y fracaso, nada es puro en ellas, nada es ejemplar, son contradictorias porque colocaban en el poder una clase que no era universal. Pero *hay* una clase que *es* universal, y que por lo tanto dará término a lo que todas las otras han comenzado vanamente. Y en esta certidumbre de un porvenir ya presente el marxismo cree encontrar la síntesis de su optimismo y de su pesimismo. Todo el análisis trotskysta de la revolución permanente, que nos hacía avanzar tan lejos en la revolución considerada como superación de las condiciones dadas, como drama interhumano, como lucha y creación transtemporal, se convierte de pronto en la simple descripción de un estado de madurez de la historia, en el cual concuerdan las condiciones subjetivas y las objetivas. El naturalismo y el realismo filosófico, que siguen siendo los marcos del pensamiento marxista en el momento mismo en que se introduce en el

análisis de la lucha y de la intersubjetividad, le permiten a Trotsky instalar a título de porvenir ineluctable esta negatividad permanente en el desarrollo de las cosas, atribuirle a una clase que existe objetivamente esa superación del tiempo, esa negatividad permanente, y darle al fin al poder proletario esta investidura filosófica. Pero naturalmente, una vez "naturalizado", el proceso revolucionario es irreconocible, y una vez elevado a la dignidad de verdad en acción, el poder proletario cobra autonomía, sólo es revolución ante sus propios ojos. Pasa así al subjetivismo extremo o, lo que es lo mismo, al extremo objetivismo, y en todo caso no sufre la mirada de una oposición. Y se plantea la cuestión de saber si se le puede imputar únicamente a la *burguesía*, explicar como particularidades de esta clase, y por lo tanto como un hecho histórico superable, los equívocos, la traición y el reflujo de las revoluciones pasadas, si la revolución proletaria como revolución sin equívoco, el proletariado como última clase, son algo más que una manera arbitraria de cerrar la historia o la prehistoria, una meta-historia ingenua en la cual proyectamos todo nuestro desagrado, a riesgo de asegurarle una nueva victoria precisamente a las mistificaciones de la historia, tanto más grave cuanto que se espera de ella mucho más.

Estas reflexiones se imponen cuando leemos el hermoso libro que Daniel Guérin escribió sobre la Revolución Francesa.[5] El doble juego del pensamiento marxista y el golpe de fuerza por medio del cual escapa finalmente de sus equívocos, aparecen aquí tanto más convincentes cuanto que el autor, a fuerza de saber, de simpatía revolucionaria y de honestidad, reúne una rica materia histórica que niega sus categorías marxistas sin que lo haya querido y sin saberlo. Aparentemente todo es muy claro: la Montaña, el gobierno revolucionario, la acción de Robespierre, la Revolución francesa en fin, resultan progresivos cuando se los compara con el pasado, regresivos cuando se los compara con la revolución de los Bras Nus. Daniel Guérin muestra de modo muy convincente que estamos asistiendo al advenimiento de la burguesía, que ésta se apoya en los *Bras Nus* contra las antiguas clases dirigentes, pero se da vuelta con-

[5] Daniel Guérin: *La Lutte des Classes sous la 1ère. République.*

tra ellos cuando quieren llegar hasta la democracia directa. Cuando se habla de los lazos que une a la Montaña con la burguesía, no se trata de una conjetura: la maniobra se realiza conscientemente y aparece con claridad en los escritos, en la acción, en los discursos, en la correspondencia oficial de los miembros del Comité de Salud Pública, en particular de los "especialistas". Cambon es un representante de la nueva burguesía, no *sólo* "objetivamente" y a pesar de sus intenciones sino muy deliberadamente, como lo muestran sus fructuosas operaciones sobre los bienes nacionales. Y la evolución de la Gironda hasta la *Montagne* se produce por la conversión de una parte de la burguesía, hasta entonces ocupada en el comercio y en la navegación, hacia las nuevas formas de explotación. Nadie puede negar entonces el equívoco de la Revolución francesa, ni que haya sido la instalación en el poder de una clase que entendía que debía detener la revolución a partir del momento en que sus propios privilegios estuviesen garantizados. No cabe discutir sobre el hecho sino sobre su significación. ¿Podemos aceptar el análisis de Daniel Guérin y afirmar con él que la Revolución francesa y la dictadura del gobierno son progreso y reacción? ¿Se pueden disociar esos dos aspectos o esas dos relaciones del acontecimiento? Pues Daniel Guérin subraya que las condiciones objetivas de una revolución total no estaban dadas. No había en ese entonces en Francia una masa suficiente de proletarios conscientes como para ir más allá de los intereses de la burguesía y llegar hasta la revolución proletaria. Sólo una revolución burguesa era por lo tanto posible en las condiciones dadas, y la revolución tuvo que detenerse. Pero en materia de revoluciones, dice Daniel Guérin retomando una expresión de Vergniaud, detenerse es retroceder. La dictadura del gobierno revolucionario debía ser suplantada entonces por Thermidor y por Bonaparte. Pero al mismo tiempo la totalidad se encuentra justificada, fundamentada históricamente, pues era verdadera frente a las circunstancias del tiempo y, con mayor razón lo era el pensamiento de Robespierre que por su parte trataba de reunir las dos verdades del momento, de estabilizar la revolución. Los *enragés* y los hebertistas, que polemizaban contra el gobierno revolucionario y reclamaban la aplicación de la constitución del 93 "olvidaban que los montañeses

formaban todavía una minoría en el país y que las nuevas elecciones hacían correr el peligro de dar nacimiento a una asamblea tal vez todavía más reaccionaria que la Convención".[6] Perdían de vista la necesidad de una dictadura para liquidar la contrarevolución...[7] "Las persecuciones de las cuales la vanguardia había sido la víctima le habían hecho perder de vista el carácter *relativamente progresivo* del gobierno revolucionario, a pesar de sus aspectos reaccionarios. Por medio de sus desconsideradas diatribas le había hecho el juego a la contrarrevolución." [8] Si la revolución proletaria no está madura, Robespierre es relativamente progresista y el izquierdismo de los *Bras Nus* relativamente contrarrevolucionario. Pero en ese caso, dadas las condiciones de la época, el gobierno revolucionario y Robespierre representaban la adquisición, eran ellos quienes tenían la posibilidad de hacerle dar un paso a la historia, eran ellos quienes existían, si no humanamente, al menos política, históricamente. En último extremo no eran el curso forzado de los designados [9], la desmonetización del dinero, la imposición total de contribuciones, los poderes ilimitados de que disponían, los representantes en misión para suspender la aplicación de las leyes, para cobrar impuestos, condenar a muerte, negar los poderes locales o a los agentes del poder central, no eran los allanamientos a los acaparadores, las expediciones de los "ejércitos revolucionarios" contra los campesinos que iban en el sentido de la historia de ese momento; como dice la correspondencia del Comité de Salud Pública, la ultrarrevolución era contrarrevolución, y Daniel Guérin no puede pensar de otro modo puesto que admite que en esa época no podía realizarse en los hechos. "Hoy se trata más bien de montar el gobierno revolucionario que de revolucionar" [10], escribía el Comité de Salud Pública, y eso quería decir que la acción de los *Bras Nus* era incompatible, en el mo-

[6] Daniel Guérin: *La Lutte des Classes sous la 1ère. République*, II, pág. 60, edición Gallimard.

[7] Íd., *ibid.*, II, pág. 332, nota.

[8] Íd., *ibid.*, pág. 351.

[9] Se llamaba "asignado" (*assignats*) al papel moneda creado en Francia en 1789 y que fue abolido en 1796. (Nota del traductor.)

[10] Daniel Guérin: *La Lutte des Classes sous la 1ère. République*, II, pág. 7.

mento que se considera, con cualquier gobierno. "Para todo ser que razone, escribía Varlet encarcelado por el gobierno revolucionario, gobierno y revolución son incompatibles." [11] Esto significa que el gobierno era contrarrevolucionario, pero también que la revolución torna imposible el gobierno y que Robespierre tenía razón contra ellos, en un momento en el cual la democracia directa de los *Bras Nus* no podía apoyarse en una vanguardia bastante numerosa y suficientemente sólida como para ocupar el gobierno. Los *Bras Nus* eran el impulso, el gobierno revolucionario, eran, junto con la burguesía, la técnica. Lo que se afronta aquí a través de las clases presentes es también la Revolución como hecho de la intersubjetividad y la Revolución como hecho histórico. "La substitución de la impetuosidad popular por la técnica burguesa es uno de los fenómenos esenciales de la última fase de la Revolución. Ya hemos visto cómo se realizaba en el dominio de la conducción de la guerra. El movimiento de las masas, que había conferido a la Revolución un impulso irresistible, que le había permitido hacer frente al peligro exterior y aplastar al enemigo interior, se ve rechazado poco a poco. El régimen perdió su dinamismo. Pero este inconveniente tenía como contraparte sus ventajas: el establecimiento de un poder fuerte, la centralización administrativa, la organización racional y metódica de las requisiciones, de las fabricaciones de guerra, de la dirección de las operaciones militares le confirieron un poder que ninguna otra potencia de Europa disponía en esa época, este esbozo de Estado totalitario, como se dice actualmente, le aseguró la victoria." [12] Daniel Guérin agrega: "Una victoria que fue la de la burguesía, no la del pueblo". Pero en esa época no había ninguna otra victoria posible fuera de la burguesía, y la elección se encontraba entre esa victoria y la Restauración. A partir de esto resulta paradójico buscar del lado de los *Bras Nus lo que pasó verdaderamente* y contar toda la historia de la Revolución francesa como la de una querella interior de la burguesía y como si los matices de la burguesía no representaran entonces, para la historia, el muestrario de los

[11] Íd., *ibid.*, II, pág. 59.

[12] Daniel Guérin: *La Lutte des Classes sous la 1ère. République*, II, pág. 22.

posibles humanos. Cuando Daniel Guérin quiere encontrar el proletariado del 93, se ve obligado a dejar de lado, por supuesto, a la Gironda, pero también a la Montaña, y naturalmente a los "especialistas", y también a Robespierre, y también a los hebertistas, y también a los "plebeyos" que vienen de parte de los *Bras Nus* pero que piensan ocupar los puestos. En total, todos los revolucionarios profesionales deben ser clasificados del lado de la burguesía, y únicamente representan al proletariado aquellos que no han tenido ninguna actividad en el poder oficial. No se puede decir que Robespierre fue un burgués consciente, pues no aprovechó la Revolución para enriquecerse como la mayor parte de sus colegas. Pero era un "pequeño burgués", es decir, como enseña Marx, una contradicción viva, capaz de comprender a los *Bras Nus*, pero también hombre de orden y de gobierno. Sólo que si la contradicción era la de su época, Robespierre en su momento es el hombre histórico, y es preciso decir otro tanto de sus colegas, aún de aquellos que eran degenerados, y también de los banqueros que "financiaron la Revolución" o aconsejaron que se mantenga el patrón-oro, puesto que la república no podía ganar la guerra sin efectuar compras en el extranjero. Cuando se coloca toda la Revolución dentro de la perspectiva de la acción de los *Bras Nus*, a la que se le admite una posibilidad de éxito, se llega a subestimar las luchas que sostuvieron la Gironda y la Montaña, Dantón y Robespierre, Robespierre y los partidarios de Thermidor, cuando en realidad es ésta la historia de la Revolución francesa, y se establece como verdadera historia una historia que no tuvo lugar; la de la revolución proletaria, que emergía con la acción de los *Bras Nus*, pero que no podía constituir un hecho político. Se reemplaza la historia que fue por la que pudo haber sido en otra época, y toda la Revolución francesa desaparece entonces en el porvenir que ella incubó y ahogó, la revolución proletaria. Si queremos comprender la historia, es decir lo que fue presente en un momento, y sobre el cual apostaron sus vidas los contemporáneos, es necesario admitir por el contrario que lo que existe históricamente no es el heroísmo de los *Bras Nus*, que no podía inscribirse, se nos dice, en una política y marcar la historia, es la acción que los otros han inventado en la coyuntura según la inspiración del espíritu revolucionario, pero también teniendo

en cuenta el "reflujo", y por lo tanto con sus prejuicios, sus tics, sus manías, y también su lado de "hombres de orden" cuando la ocasión se presentaba... Todo esto, que se pone sumariamente en la cuenta de la burguesía, pertenece a la historia de la Revolución, revolución burguesa, pero en la época que se considera no había otra, y la "burguesía" era la historia misma. De este modo se bifurcan las dos perspectivas históricas que el pensamiento marxista querría juntar; si la historia es maduración, desarrollo objetivo, Robespierre es quien tiene razón y los *Bras Nus* tendrán razón más tarde, es decir, que por el momento están equivocados. Y si la historia es revolución permanente, el tiempo no existe, no existe el pasado, la historia no es más que la víspera de un mañana siempre diferido, la privación de un ser que nunca será, la espera de una revolución pura en la cual se superaría.

En la cual se superará, dirá sin duda Daniel Guérin, y allí reside todo el problema. Pues si admitimos que en un momento dado —por ejemplo, en la Revolución francesa—, es imposible distinguir lo que es progresista de lo que es reaccionario, aceptar lo uno como "proletario" y rechazar lo otro como "burgués", si los dos deben ser aceptados juntos o rechazados juntos en lo absoluto del momento, como el aspecto objetivo y el aspecto subjetivo, el "exterior" y el "interior" de la Revolución, se plantea el problema de saber si en cualquier momento de toda revolución no podrá encontrarse una ambigüedad del mismo tipo, si la revolución no tendrá que contar siempre con un "exterior" inerte en el cual será preciso sin embargo que se inscriba si quiere pasar a la historia y a lo indiscutible. Es verdad que deberán franquearse etapas, que el proletariado será tal vez más numeroso y más homogéneo que en 1793, que tal vez ya no exista una burguesía constituida para disputarle el poder, pero nosotros no queremos decir que la historia se repita y que una cosa equivale a la otra. La misma situación típica se producirá en el sentido de que siempre tendremos que vérnosla con lo "relativamente progresivo", que la revolución, precisamente si se la llama permanente, deberá contar siempre con una inercia, que nunca atravesará la historia, que nunca la veremos frente a frente, que siempre será posible tratar como "pequeño burgués" al Robespierre de la época y condenarlo de acuerdo con

la perspectiva de los *Bras Nus*, como también poner en evidencia el papel histórico de los "especialistas" y de la "técnica" a expensas de la "impetuosidad popular". Para que sea de otro modo, sería preciso que la revolución pudiese dejar de ser gobierno, hacer ella misma las veces de gobierno. Como decía Babeuf, "los gobiernos hacen las revoluciones para gobernar siempre. Nosotros queremos hacer por fin una que asegure para siempre la felicidad del pueblo por medio de la verdadera democracia".[13] Éste es el problema: ¿la revolución es un caso-límite del gobierno o el fin del gobierno? La revolución se concibe en el segundo sentido y se practica en el primero. Si es el fin del gobierno, es una utopía, si es un tipo de gobierno, está siempre sólo en lo relativo y lo probable, y nada nos autoriza a agrupar indiscriminadamente bajo la denominación de "burguesía", a tratar como si fuese el hecho de una clase particular, las contradicciones que estallan entre las exigencias del gobierno y las de la revolución, y menos aún darnos con el nombre de "poder proletario" una solución ya lista de esta antinomia. "Si los *sans-culottes* de esa época, escribe Daniel Guérin, hubiesen podido llegar a la noción de dictadura del proletariado, hubieran reclamado *al mismo tiempo* la dictadura contra los enemigos del pueblo y la completa democracia para el pueblo mismo." [14] Esta democracia para el pueblo, esta dictadura contra los enemigos del pueblo, no se encuentra en los hechos sino en el espíritu de Daniel Guérin. Se reconoce en ella la noción clásica de un poder proletario, y sólo cuando todo se piensa bajo esta categoría se adivina la emergencia de la verdadera revolución en la acción de los *Bras Nus*. ¿Pero cómo un poder que es dictadura contra los enemigos del pueblo, cómo podría ser democracia para el pueblo mismo? ¿Acaso los límites de lo "interior" y lo "exterior" son tan claros? ¿El mismo pueblo no puede acaso dejarse seducir por la burguesía y no tiene enemigos en sí mismo? E inversamente ¿acaso los burgueses, los "especialistas", no pueden adherirse al menos aparentemente a la causa del pueblo? ¿Cómo saber cuando un *sans-culotte* habla como tal y cuando

[13] Daniel Guérin: *La Lutte des Classes sous la 1ère. République*, II, pág. 347.

[14] Id., *ibid.*, pág. 352.

habla como seducido por la burguesía? ¿Cómo saber cuando un especialista habla como especialista, y cuando habla como burgués disfrazado? Finalmente entonces la línea dialéctica que Daniel Guérin traza desde los *Bras Nus* hacia el porvenir sólo es la proyección de una aspiración, la aspiración de un poder que sea acción o violencia *y* verdad. Sin embargo, dirá, han habido esos meses en que el Terror lo ejercían los *Bras Nus*, en que la dictadura fue "popular, democrática, descentralizada, impulsada desde abajo hacia arriba".[15]... Dantón propuso algo totalmente distinto, pidió una dictadura *desde arriba*. Propuso que los administradores locales se convirtiesen en agentes del poder central, nombrados por éste y al cual quedarían estrechamente subordinados.[16] Cuando los *sans-culottes* pedían el Terror, pedían el propio terror, y se les dio un terror distinto, el del gobierno revolucionario, es decir, como escribe uno de ellos, "el funesto espíritu de venganza y de odios particulares". ¿Un terror *distinto*? ¿Es seguro? ¿No se trata del mismo terror mediatizado, no solamente ejercido sino sufrido, es decir, convertido en gubernamental y golpeando en consecuencia no sólo a la contrarrevolución sino también a la ultrarrevolución que "hace su juego"? Trotsky los distinguió bien, pero Daniel Guérin le reprocha el que haya creído "que al fin de cuentas las dos dictaduras se fusionarían una vez que la Convención se sacó de encima a los Girondinos".[17] "Es verdad que al día siguiente del 31 de mayo, concede Daniel Guérin, las dos tendencias parecieron confundirse por un instante, pero como lo prueban los acontecimientos que se sucedieron, esa fusión sólo fue efímera." Sin embargo, Trotsky había gobernado y es de temer que haya visto claro. Daniel Guérin prueba muy bien que el gobierno revolucionario se dio vuelta contra las reivindicaciones inmediatas de los *Bras Nus*. Pero esto no prueba que existieran dos políticas frente a frente, y todo el problema reside en esto. Cuando Chaumette, procurador síndico de la Comuna de París, tuvo que adoptar el título de agente nacional, dejó de ser, dice Daniel Guérin, "el mandatario de los *sans-culottes*" para convertirse

[15] Daniel Guérin: *La Lutte des Classes sous la 1ère. République*, II, pág. 4-5.
[16] Íd., *ibid.*, II, pág. 9.
[17] Íd., *ibid.*, II, pág. 6, nota.

en "el doméstico del poder central".[18] Pero Daniel Guérin también admite que ese poder es "el primero desde el comienzo de la Revolución al cual su estatuto le da los medios para hacer su voluntad".[19] Si el mismo hombre, tan pronto convertido en "agente nacional" deja de servir a la verdadera Revolución, significa que el espíritu burgués se difunde más allá de la burguesía, y que él es entonces sinónimo de poder oficial, y que el espíritu proletario sólo puede animar una oposición. La "democracia directa", el "dictado impulsado de abajo hacia arriba", la *verdadera solución* de Daniel Guérin, tan distinta del terror gubernamental como de la democracia burguesa, es un concepto político pomposo con el que se descubre el Apocalipsis. Es el sueño del "fin de la política" del cual se quiere hacer una política. Del mismo modo que el "poder proletario", éste es un problema que se presenta como si fuese una solución, una pregunta que se da como respuesta, una superación de la historia en idea.

Es verdad, se dirá, la acción de los *Bras Nus* no constituyó en 1793 un hecho político. Pero Daniel Guérin considera conscientemente la Revolución francesa desde un punto de vista panorámico. Él que dijo que la revolución proletaria era en ese entonces prematura, es él quien introdujo esta idea para agrupar los hechos. Una historia más reciente le daría el peso de la experiencia. Daniel Guérin establece su perspectiva sobre los acontecimientos de 1848, 1871 y 1917. Nadie podía trazar en 1793 la línea dialéctica del porvenir, pero podemos trazarla retrospectivamente y aclarar 1793 por medio de la historia posterior. Sin embargo, ¿siquiera en 1917 encontraremos alguna vez realizada, a no ser de manera episódica, una "dictadura contra los enemigos del pueblo" que sea "completa democracia para el pueblo mismo"? Y si el episodio no tuvo duración, si es casi imposible encontrar en la historia de la revolución rusa un sistema verdaderamente soviético, si sobre todo funcionó antes de octubre de 1917, tal vez sea debido a que la revolución sólo es proletaria antes de tener éxito, en el movimiento que precede

[18] Daniel Guérin: *La Lutte des Classes sous la 1ère. République*, II, pág. 11.

[19] Sainte-Claire Deville, citado por Daniel Guérin, *ibid.*

la toma del poder, en su "impetuosidad", no en su técnica. El caso es que el poder soviético actual hace pensar más bien en el Comité de Salud Pública antes que en los *Bras Nus*. Y si también se quisiera una vez más poner a cuenta de la burguesía la "dictadura desde arriba", a cuenta de los "restos" de la burguesía de la Unión Soviética o de la burguesía que hace presión en sus fronteras, significaría confesar que no se quieren observar los hechos, que se disfraza como proceso histórico una idea del poder proletario considerado como reabsorción de lo "exterior" en lo "interior", de lo "objetivo" en el "mecanismo interno", que estamos guiados por el fantasma de una especie de abrazo final donde el deseo sería al fin inmediatamente realizado. Daniel Guérin, historiador y marxista, sabe mejor que nosotros que la "dictadura del proletariado" sólo fue el índex de un problema, y cuán difícil es encontrar un camino entre la social-democracia y la dictadura del partido. Expresa sobre todo nuestro deseo de encontrar completamente terminada en la historia una solución de los horrores de la historia, de pensar la historia como una Odisea, el retorno a una solución dada en las cosas, o al menos de apoyar nuestro querer sobre un movimiento de las cosas. Si quitamos esta ideología, ¿qué queda? Quedan movimientos revolucionarios que, en efecto, evitan la alternativa de la dictadura personal y de la consulta democrática porque constituyen una resistencia, porque no son un poder reconocido, pero que tienen como única razón de ser la de crear uno, que por lo tanto hacen algo distinto de lo que quieren. El hecho de que la Revolución francesa y todas las otras revoluciones hayan abortado no sería un accidente que destruye un desarrollo lógico, accidente que sería necesario imputar a las particularidades de las clases ascendentes y que no ha de ocurrir cuando la clase ascendente sea el proletariado; el fracaso de la revolución sería la revolución misma. La revolución y su fracaso serían la misma cosa.

Daniel Guérin se pregunta incidentalmente por qué la burguesía de derecha detesta hoy a la Revolución francesa que la puso en el poder. Y da esta respuesta profunda: porque considera a la Revolución francesa "desde el punto de vista de la revolución permanente" y detesta en ella "a la Revolución *como*

tal".[20] Estas palabras hacen surgir de la sombra una tercera dimensión de la dialéctica revolucionaria; no hay solamente un desarrollo objetivo, del pasado que fue hasta el presente que es, y tampoco hay solamente una reconstrucción subjetiva de ese desarrollo a partir de nuestras voluntades presentes, sino que hay más bien entre el presente y el pasado lazos de unión vagos, contaminaciones, identificaciones que cruzan las relaciones de filiación dadas o voluntarias, una especie de oscurecimiento y de amortiguamiento del pasado real. El burgués actual no es más aquel que hizo la Revolución francesa, y de la cual nació. La burguesía como clase ascendente era la revolución de la época, era para la época la revolución *como tal* y, aunque sirvió intereses precisos no era ni subjetiva ni objetivamente reductible a esos intereses, porque tenía como función histórica la de sedimentar, es decir, transformar en institución, en algo adquirido, una nueva idea de las relaciones sociales, y es por eso, entre paréntesis, que podía dar a veces su adhesión a los *Bras Nus*. Pero no hay una adquisición definitiva a partir de la cual la historia se eleve sin perder un centímetro de la altura alcanzada; la burguesía que hizo la revolución se convirtió en Antiguo Régimen y al considerar la Revolución francesa se identifica con la clase dirigente. Hay pues, al mismo tiempo que un progreso histórico, un aplanamiento, una disminución, una permanencia estéril de la historia, y al mismo tiempo que una revolución permanente hay una decadencia permanente que alcanza a la clase dirigente a medida que dirige y dura, y que al hacerlo abdica de aquello que la hacía "progresiva" [21], es decir, abdica su poder de unión y se reduce a conservar intereses particulares. A través del tiempo las revoluciones se reencuentran y las instituciones se asemejan, toda revolución es la primera y toda institución, aún revolucionaria, se siente *tentada* por los precedentes históricos. Esto no quiere decir que todo sea vano y que no haya nada que hacer; la lucha es cada vez distinta, el mínimo de justicia exigible se eleva, y además, según estos mismos principios, el conservadorismo resulta utópico. Pero esto quiere

[20] Daniel Guérin: *La Lutte des Classes sous la 1ère. République*, II, pág. 368.

[21] Id., *ibid.*, pág. 368.

decir que la revolución que recrearía la historia se encuentra en el infinito, que hay una analogía de las clases dirigentes en tanto que dirigentes y de las clases dirigidas en tanto que dirigidas y que, por esta razón, el progreso histórico no se suma como los escalones de una escalera. Los marxistas lo saben bien cuando dicen que la dictadura del proletariado dirige contra la burguesía *las armas de la burguesía.* Pero entonces una filosofía proletaria de la historia consiste en postular este milagro: que la dictadura emplee las armas de la burguesía sin convertirse en algo semejante a la burguesía, que una clase dirija sin entrar en decadencia, cuando en realidad sabemos que toda clase que dirige el todo se revela como particular por ese mismo acto, consiste en postular que una formación histórica, el proletariado, pueda ser instituida en clase dirigente sin retomar las servidumbres del papel histórico, y que puede acumular y guardar intacta en sí misma toda la energía de las revoluciones pasadas, animar sin desfallecimientos su aparato institucional y anular en su degeneramiento. Es proceder como si todo cuanto existe históricamente no fuese *al mismo tiempo* movimiento e inercia, significa colocar en la historia, como si fuesen *contenidos,* por un lado el principio de resistencia que se llama burguesía, por el otro el principio de movimiento que se llama proletariado, cuando en realidad son la *estructura* misma de la historia considerada como paso hacia la generalidad y hacia la institución de las relaciones entre personas. El Comité de Salud Pública es progresivo relativamente a 1793, es decir, es absolutamente progresivo en su época, aunque sea una realidad histórica mezclada, en la que ya puedan discernirse intereses burgueses que se autonomizan. Recíprocamente, la dictadura del proletariado, aún si se le supone la misión absoluta de implantar en la historia las relaciones del hombre con el hombre tal como el proletariado las descubre, sólo realizará ese trabajo en la ambigüedad, con la pérdida de energía que es inseparable del poder y de la generalidad social. Suponer que el proletariado defenderá su dictadura contra la involución es suponer en la historia misma un principio sustancial y dado que arroje de ella la ambigüedad, la resuma, la totalice y la cierre (aunque sea abriéndole un porvenir de movimiento puro), y quienquiera que suponga ese principio y emprenda la tarea de ponerlo en el poder con-

cede la investidura en ese mismo acto, a un poder impuro. Si la revolución es permanente en el sentido de que su forma "final" emerge por anticipado desde sus primeros esbozos, es preciso que también sea permanente en el sentido de que nunca se acaba, de que es siempre relativa, de que la victoria y el fracaso forman en ella una sola unidad, pues no vemos cómo podría anularse este exceso del "mecanismo interno" sobre las "condiciones objetivas" que constituyen las anticipaciones históricas, cuando un proletariado más poderoso y más consciente se haya constituido; es el exceso de la "impetuosidad" sobre la "técnica", de la voluntad inmediata sobre la institución, de la clase ascendente sobre la clase en el poder, de la sociedad civil sobre el Estado, y decir que esas diferencias no existen en un poder proletario es dar una definición nominal, que no nos enseña nada sobre las cosas. Creer en la revolución proletaria es afirmar arbitrariamente que el deslizamiento de la historia sobre sí misma y la resurrección de los espectros del pasado es un mal sueño, que la historia lleva en sí misma su remedio y nos dará la sorpresa al revelárnoslo, y precisamente porque se cede a esta creencia, significa instalar un poder tanto más autónomo cuanto que se cree que está fundamentado sobre la historia objetiva. Pero si queremos entonces retirar la apuesta, si alegamos que la sociedad proletaria es por el contrario una sociedad en permanente crisis, esto significa que renunciamos a la revolución, pues, ¿quién podría en ese caso emprender la realización de una revolución si carece de la convicción de crear una sociedad distinta, no solamente porque puede negarse a sí misma y puede corregirse, sino también porque esa sociedad *es el bien*? No se mata por un progreso relativo. Lo propio de una revolución es creerse absoluta y no serlo precisamente porque lo cree. Si se sabe relativa, si admite que en cada momento sólo hace lo "relativamente progresivo", entonces está muy cerca de admitir que revolución y no-revolución sólo hacen una única historia. Sobre esta base se puede sentir simpatía hacia las revoluciones, juzgarlas inevitables en cierto momento, comprobar sus progresos y hasta asociarse a ellas, pero no creemos en ellas como ellas creen en sí mismas, no las *hacemos*, no somos revolucionarios. Existen indudablemente muchos hombres de este tipo en todas las revoluciones, trabajan en la empresa, le rinden servicios, no

la ponen en duda, pero precisamente por esta razón no son revolucionarios. Las revoluciones comportan esta sorprendente división de papeles: aquéllos que *son* los más revolucionarios pasan a menudo a la oposición, y quienes *hacen* la revolución no siempre son revolucionarios. Algunos hombres excepcionales hacen ambas cosas, y logran gobernar conservando su conciencia revolucionaria, sin que pueda decirse si es porque hacen la revolución o porque su conciencia se contenta con una visión sin pretensiones. Dan, por lo tanto, la ilusión de la síntesis, pero la antinomia continúa en ellos.

Estas observaciones justifican relativamente el comunismo en lo que hace, el comunismo renunció a ser una sociedad en crisis permanente, en un continuo desequilibrio que reemplaza al gobierno por la revolución, y suplantó las condiciones objetivas por su "mecanismo interno". Habría algo de sano en esta desilusión si fuese lúcida. Pero si fuese lúcida y se confesara, la U.R.S.S. dejaría de ser la patria de la revolución. Le es preciso entonces mantener la ficción del poder proletario, de la democracia directa y de la desaparición del Estado, tanto más enérgicamente cuanto que está más alejada, sea porque algunos acepten conscientemente el fraude como herencia de un proyecto al que no quieren ser infieles, sea más bien porque, en la decadencia de la cultura marxista que es su resultante, deja de ser perceptible y es tanto más ignorada cuanto que se la vive constantemente. Nadie está más cerca tal vez de las ideas que defendemos aquí que un soviético informado, nadie está más convencido que toda revolución está en lo relativo y que no hay otra cosa que *progresos*. El comunismo actual confina con el *progresismo*. Si vemos cada vez más gravitar alrededor suyo a hombres que nunca han participado de las "ilusiones" del marxismo, no se trata de una casualidad, es porque efectivamente renunció a ellas. Pero si se diera por el progresismo que es, le faltaría la convicción, la vigilancia, la autoridad, el derecho moral de exigir todos los sacrificios. Por eso es que el progresismo, ya lo hemos dicho, nunca está solo, no vive más que en simbiosis, es preciso que detrás suyo haya un comunismo sólido que trabaje y que crea, o haga creer, que el proletariado está en el poder. El régimen soviético es en sí mismo un progresismo, pero es conveniente que en relación al capitalismo siga siendo el otro

absoluto, es lo que le queda de pundonor revolucionario (tomando la palabra, naturalmente, en su sentido marxista, pues por otra parte es completamente evidente que el régimen transforma los países que gobierna). Por lo tanto amplifica, generaliza, torna irrevocable, extiende sobre todo el porvenir el equívoco esencial a todo gobierno revolucionario y aún a toda institución. Se oculta al conocimiento, de tal modo que no exista un juicio sobre él. Es cierto que la U.R.S.S., como el Comité de Salud Pública, trabaja sobre los objetivos, hace cosas históricas, gana guerras. Pero en el Comité de Salud Pública se veía más o menos cuánto costaba y qué ganancia dejaba. Por el contrario, cuando el aparato se torna tan espeso que anula el "interior" de la revolución, nadie puede decir qué historia está haciendo, y a qué precio la hace. Sólo se justificaría relativamente, pero precisamente niega esta justificación dándose como absoluto. La síntesis marxista de lo subjetivo y de lo objetivo se bifurca en dos formaciones terminales; por una parte un objetivismo extremo que ya no permite discernir el sentido del sistema, por la otra una teoría de la revolución permanente que, por el contrario, sobrestima los valores intersubjetivos, pero recusa en el límite toda revolución instituida y por lo tanto la idea misma de revolución.

La política revolucionaria, que en la perspectiva de 1917 debía reemplazar históricamente a la política "liberal" —solicitada por rudos problemas de organización, de defensa y de revaloración—, se ha tornado cada vez más una política apropiada a países nuevos, el medio a través del cual las economías semicoloniales (o para civilizaciones paralizadas desde hace mucho tiempo) pasan a los modos de producción modernos. El inmenso aparato que construyó, con sus disciplinas y sus privilegios, en el momento en que se muestra eficaz para edificar una industria o poner a la obra un nuevo proletariado, evacua el terreno del proletariado como clase dirigente y deja sin herencia el misterio de civilización de que el proletariado occidental, según Marx, era portador. ¿Los proletarios franceses, alemanes, italianos, esperan de ese régimen de dirección comunista algo más que de aquel que sufren actualmente? ¿El proletariado checo es más feliz ahora que antes de la guerra? El hecho de que el problema se plantee basta para atestiguar que la gran política

histórica que tenía por divisa el poder de los proletarios de todos los países también está en crisis. No se trata de especular sobre el "egoísmo" de los proletariados adelantados. Lo que se pregunta es si aún a plazo fijo y aún también deducción hecha de los sacrificios que les serían pedidos por el sistema para ayudar a los proletariados atrasados, pueden recibir lo que los comunistas esperan. Los regímenes llamados proletarios encuadran a su proletariado en un conjunto de poderes cuyo rendimiento y costo social, en última instancia el sentido histórico, son tan mal conocidos como los de las sociedades precapitalistas, y cuya sociología está totalmente por hacerse, de modo que allí donde la elección se presenta entre el hombre y el aparato comunista, la decisión corre por sí misma, pero que allí donde los modos modernos de producción existen, y con ellos ciertas costumbres, es por el contrario un problema saber si para el proletario el comunismo vale lo que cuesta, y se tornó entonces primordial el enorme problema de su naturaleza y de sus resortes reales, que no se pueden afrontar además ante el peligro de muerte. Dos maniobras rivales y simétricas impiden observar al comunismo como algo desconocido y que queremos conocer: por un lado, la que lo presenta como el heredero del marxismo, por el otro la que trata de ocultar los problemas del "mundo libre" con el pretexto de la defensa anticomunista, por una parte, se intenta hacer pasar el comunismo a la sombra de Marx, por la otra tratan de eliminar los problemas de Marx a favor de la defensa anticomunista. La nostalgia del comunismo y la neurosis anticomunista se conjugan para favorecer el equívoco entre ideología revolucionaria y la realidad "progresista" de la U.R.S.S. del cual ya hemos hablado, y para impedir toda observación directa y franca en los límites mismos de nuestra observación. Esta situación sólo puede terminar con el nacimiento de una izquierda no comunista. El primer dictamen de esta nueva izquierda debería ser que la rivalidad de los Estados Unidos y de la U.R.S.S. no es la rivalidad existente entre la "libre empresa" y el marxismo. Encubriéndose en filosofías que datan de un siglo o dos, las políticas establecidas construyen cosas totalmente distintas. En los vicios como en las virtudes de los dos sistemas intervienen tantas condiciones geográficas, históricas o políticas que las filosofías que reclaman no son para

ellos nada más que ornamentos. Si queremos salir de nuestros ensueños, debemos observar ese *algo más* que ocultan y ponernos frente a él en estado de duda metódica. Es preciso prestarles la atención sin respeto, que conviene a las grandes empresas confusas, cuyo análisis y balance no han sido hechos, y cuya colisión sería la mayor de las desgracias, porque quienes morirían en ella no sabrían siquiera para qué mueren. Una izquierda no comunista se da entonces como tarea constante la de eludir la enemistad de los antagonistas, desarmar las trampas que el uno prepara para el otro, poner al descubierto la complicidad de sus pesimismos. No se trata al hacer esto de una variedad del oportunismo, del justo medio o del pacifismo. El a-comunismo, condición estricta para el conocimiento de la U.R.S.S. porque confronta con su ideología lo que sabemos de su realidad, es al mismo tiempo, y sin paradoja, la condición de una crítica moderna del capitalismo, porque es el único que vuelve a plantear en términos modernos los problemas de Marx. Es el único capaz de una confrontación y de una comparación perpetua de los dos sistemas. Se entrevé una economía generalizada de la cual ambos son casos particulares. Esta zona de conciencia, y con ella la acción a que obliga, es la tarea de una izquierda no comunista, que no será entonces un compromiso entre las ideologías dadas.

Ahora vemos en qué sentido se debe hablar de un nuevo liberalismo: no se trata de retornar a una filosofía optimista y superficial que reduce la historia de una sociedad a conflictos especulativos de opinión, la lucha política a intercambios de opiniones sobre un problema claramente planteado, y la coexistencia de los hombres a las relaciones de los conciudadanos en el empíreo político. Ese liberalismo ya no se practica en ninguna parte. Hay una lucha de clases y es preciso que esta lucha exista puesto que hay clases, y mientras las haya. Hay y debe haber para la clase proletaria un medio de acción excepcional, la huelga, puesto que su suerte también es excepcional, y porque por principio es minoritaria. Más aún; ella tiene el derecho de hacerse representar, si lo quiere, por un partido que rechaza las reglas del juego democrático, porque ese juego le es desfavorable. El Partido Comunista es y debe ser legal. Más todavía, han habido y han de haber movimientos revolu-

cionarios, y están justificados desde el momento en que existen, porque es la prueba de que la sociedad en la cual se producen no permite vivir a los proletarios. Si se habla de liberalismo, se lo hace en el sentido de que en la acción comunista, los movimientos revolucionarios sólo son admitidos como amenazas útiles, como un continuo llamado al orden, de que no se cree en la solución del problema social por medio del poder de la clase proletaria o de sus representantes, de que sólo se espera progresos de una acción que sea consciente y que se confronte con el juicio de una oposición. Como el liberalismo heroico de Weber, éste hace entrar en su mismo universo aquello que lo niega, y sólo se encuentra justificado ante sus propios ojos a condición de comprenderlo. Una izquierda no comunista es para nosotros esa doble decisión de plantear el problema social en términos de lucha y de negar la dictadura del proletariado. Se nos dirá: la lucha es lucha por el poder, y en ese caso, o bien usted condena a una izquierda no comunista a ejercer solamente el poder en el sentido parlamentario y burgués, lo cual constituye el sueño socialista, o bien ese poder sólo es para ella una transición hacia la dictadura, y su izquierda es cripto-comunista. Una izquierda no comunista ejerce tal libertad de crítica frente a la dictadura del proletariado, que su acción se distingue por sí misma de la acción comunista. Para deslindar cualquier equívoco basta con que se plantee el problema de la naturaleza del Estado soviético, lo cual no significa admitir, como hace Sartre, que "está abierta la discusión", sino abrirla uno mismo o en todo caso tomar parte en su apertura. En cuanto a los límites de la acción parlamentaria y democrática, hay algunos que dependen de la institución, y deben ser aceptados, pues el Parlamento es la única institución conocida que garantiza un mínimo de oposición y de verdad. Algunos otros dependen de las costumbres parlamentarias y de las maniobras; éstos no merecen ningún respeto. Pero pueden ser denunciados en el mismo Parlamento. La mistificación parlamentaria consiste en no plantear los verdaderos problemas o plantearlos sólo oblicuamente o demasiado tarde. Una izquierda no comunista podría hacer mucho contra esa mistificación. Hemos perdido un poco el hábito de la acción parlamentaria, y el Partido Comunista jugó su papel en esa declinación del régimen; comprometido en una estrategia de

defensa de la U.R.S.S. en escala mundial, oscila entre la agitación y el oportunismo, renuncia a una acción de hostigamiento que pertenece entonces a la izquierda no comunista.

Esto no es una solución, y lo sabemos bien; nuestro propósito es precisamente hacer ver que recién se comienza a conocer lo social y que, por otra parte, un sistema de *vida consciente* nunca admitirá ser solucionado como las palabras cruzadas o un problema elemental de aritmética. Es más bien la resolución de conservar en la mano los dos extremos de la cadena, el problema social y la libertad. El único postulado de esta actitud consiste en creer que la libertad no es solamente y necesariamente una defensa del capitalismo. No hay dialéctica sin libertad, decíamos. ¿Pero existe una dialéctica que tolera la libertad? Hay una si el capitalismo dejó de ser un aparato rígido, con *su* política, *sus* ideologías y *sus* leyes imperiosas de funcionamiento, y si merced a sus contradicciones una política distinta que *la suya* puede pasar. Una izquierda no comunista no está más ligada a la libre empresa que a la dictadura del proletariado. No cree que las instituciones capitalistas sean los únicos mecanismos de explotación, pero no los juzga más naturales y más sagrados que el hacha de piedra pulida o la bicicleta. Son, como nuestro lenguaje, como nuestros útiles, nuestras costumbres, nuestras vestimentas, instrumentos inventados para un uso definido y que poco a poco se encuentran cargados de un funcionamiento totalmente distinto. Todo un análisis de ese cambio de sentido está por hacerse, además del célebre análisis de la plusvalía, y queda por establecer un programa de acción en consecuencia. Lo que es seguro, es que nada semejante se hará sin un régimen que proceda, no solamente por medio de planes, sino por medio de balances. La acción revolucionaria es actualmente secreta, inverificable y precisamente porque quiere recrear la historia, está gravada con obligaciones que nunca han sido evaluadas. Al mismo tiempo renunció a las garantías filosóficas de la dictadura del proletariado. Por eso es que nos parece menos practicable que nunca. Pero con esto no queremos implicar de ningún modo la existencia de leyes eternas del orden capitalista, ni tampoco ningún *respeto* hacia ese orden. Pedimos un esfuerzo de aclaración que dentro del régimen comunista nos parece imposible por razones de principio, y posible en el

mundo no comunista. Si sobrestimamos la libertad de ese mundo, el "barómetro de la revolución" lo dirá.

*

Siempre es impropio citarse o comentarse. Pero, por otra parte, quienquiera que haya publicado sus opiniones sobre problemas vitales está obligado, si cambia de parecer, a decirlo, y decir por qué. A un autor no se le puede conceder el derecho de producir sus ideas como la locomotora produce humo; es preciso que lo que ayer pensaba tenga su lugar dentro de lo que piensa hoy. Y como estaría equivocado si tratara de buscar en sus escritos de ayer todas sus ideas de hoy —sería confesar que no ha vivido, que durante ese tiempo no ha adquirido nada—, deberá por eso mismo explicar *el pasaje de unas a otras.* Es su principal razón de ser. A nadie le interesa que haya pensado esto y que piense esto otro. Pero su camino, *sus razones*, la manera cómo ha comprendido lo que se producía, eso es lo que le debe al lector, eso es lo que puede decir sin dificultad si ha seguido siendo él mismo. No causará sorpresa entonces si para terminar quisiésemos relacionar estas páginas con un ensayo anterior.[22]

Al día siguiente de la guerra habíamos intentado esbozar una actitud de expectativa frente al marxismo. Nos parecía ver que la sociedad soviética estaba muy lejos de los criterios revolucionarios definidos por Lenín y que la idea misma de un criterio de compromiso válido había sido abandonada, que en consecuencia la dialéctica corría el riesgo de convertirse en la simple identidad de los contrarios, es decir, en escepticismo. Aparecía un comunismo completamente voluntario, basado totalmente sobre la conciencia de los jefes, lo cual significaba una renovación del Estado hegeliano y no un agotamiento del Estado. Pero sea lo que fuere de la gran política soviética, observábamos que la lucha de los partidos comunistas en los otros países también era la lucha del proletariado, y no nos parecía imposible que, por ese hecho, se la volviese a conducir al camino de la

[22] *Humanismo y terror*. Ensayo sobre el problema comunista, 1947. (Ediciones Leviatán, Buenos Aires.) (N. del T.)

política marxista. La U.R.S.S. no es el poder del proletariado, decíamos. Pero la dialéctica marxista continúa actuando a través del mundo. Se detuvo cuando la revolución se limitó a un país poco desarrollado. Pero la sentía presente en los movimientos obreros de Italia y de Francia. Aún cuando no haya tomado posesión de la historia, aún cuando en ninguna parte se haya producido el advenimiento del proletariado como clase dirigente, la dialéctica marxista continúa carcomiendo la sociedad capitalista, conserva todo su valor como negación, sigue siendo verdad, seguirá siendo siempre verdad que una historia en la que el proletario no es nada no es una historia humana. Así como era imposible la adhesión al comunismo, pensábamos, por eso mismo se imponía una actitud de simpatía, que reservara las posibilidades de un nuevo flujo revolucionario. Nuestra elección no consiste, decíamos, entre el comunismo tal como es y su adversario. El comunismo se encuentra estratégicamente a la defensiva. Aprovechemos esta pausa, escudriñemos los signos de renovación de la política proletaria, y hagamos todo cuanto dependa de nosotros para ayudar a que esta renovación se produzca. "Si mañana la U.R.S.S. amenazara invadir Europa y establecer en todos los países un régimen de su elección, se plantearía otro problema y será necesario examinarlo. Pero ese problema no se plantea hoy".[23]

La U.R.S.S. no invadió Europa, pero la guerra de Corea planteó ese "otro problema" que no se planteaba en 1947, y de él nos estamos ocupando. Sabemos todo cuanto se puede decir sobre el régimen de Corea del Sur, no pretendemos que la U.R.S.S. haya querido o haya desencadenado la guerra de Corea; pero puesto que le puso fin podía sin duda haberla impedido, y desde el momento que no la impedía y que se pasaba a la acción militar, nuestra actitud de simpatía estaba fuera de sitio porque cambiaba de sentido. En una situación de fuerza se convertía en una adhesión disfrazada. Pues era muy evidente que todo progreso que la U.R.S.S. realizara fuera de sus fronteras se apoyaría sobre la lucha de los proletarios locales, y si cada vez se decidía no ver en el asunto nada más que un episodio de la lucha de clases, aportábamos con ello a su política

[23] *Humanismo y Terror.*

el tipo de caución que precisamente deseaba. La actitud de expectativa marxista se convertía en acción comunista. Seguía siendo lo que era sólo si conservaba un margen entre el comunismo y el no comunismo. Este margen era el que la situación de guerra reducía. La guerra de Corea ha terminado, y el gobierno soviético parece haber tomado conciencia de las condiciones de una verdadera coexistencia. Pero queda el hecho de que los Estados Unidos se han vuelto a armar, han evolucionado hacia el fanatismo, que una política de paz entre ellos y la Unión Soviética se volvió por ese hecho mucho más difícil; en esta situación de fuerza toda iniciativa de un tercero toma el valor de una destrucción de las alianzas, y es preciso preguntarse si esa destrucción no hará que la U.R.S.S. adopte una política "dura". En definitiva, desde la guerra de Corea todos los problemas se han colocado en el plano de las relaciones de fuerza y de la diplomacia tradicional. La fórmula: "simpatía sin adhesión" tenía que volver a ser examinada dado que estábamos frente a una nueva situación. La guerra de Corea no nos obligaba ni a desear la conquista de todo el país por uno de los dos ejércitos, ni a colocar frente a frente el mundo comunista y el mundo no comunista como dos bloques entre los cuales sería necesario elegir, ni a reducir el problema político a esa elección; pensábamos y seguimos siempre pensando que el comunismo es ambiguo y el anticomunismo lo es mucho más todavía. Pensábamos y seguimos siempre pensando que una política basada sobre el anticomunismo es, a plazo fijo, una política de guerra y, en lo inmediato, una política de regresión, que hay muchas maneras de no ser comunista, y que el problema apenas comienza cuando se ha dicho que no se es comunista. Pero precisamente en una situación de fuerza la crítica del anticomunismo no difiere de la adhesión al comunismo a no ser que se coloque sin equívoco fuera de él. La elección no consistía entre "ser comunista" y "ser anticomunista", sino que, *por el contrario, era preciso saber si se era comunista o no.* La polémica contra el anticomunismo no podía seguir siendo independiente a no ser que atacara también al cripto-comunista. La lucha contra esos contrarios, que viven uno del otro, era una sola lucha. La expectativa marxista constituía una oposición al día siguiente de la guerra porque tenía sus condiciones objetivas;

esas zonas neutras a través del mundo, en Checoslovaquia, en Corea, donde ambas acciones pactaban. Puesto que desaparecían, la expectativa marxista no era más que un ensueño, y un ensueño equívoco. Era necesario subrayar que la independencia nos situaba por sí misma fuera del comunismo. Ya no podíamos contentarnos con no elegir; en una perspectiva de guerra era preciso, para ser claro, que la negativa de una elección se convirtiera en elección de una doble negativa. Tales son, según creemos, las servidumbres del compromiso.

Pero, ¿se trataba solamente de una concesión que hacíamos a la práctica? ¿Podemos conservar en nuestro pensamiento el mismo prejuicio favorable hacia una filosofía marxista de la historia? ¿O bien el episodio tenía el valor de una experiencia de la cual era preciso, aún en el orden teórico, sacar las consecuencias? ¿Podíamos seguir pensando, con todas las reservas del caso ante las soluciones soviéticas, que la dialéctica marxista seguía siendo válida negativamente, y que la historia debe ser puesta en perspectiva, si no sobre el poder, al menos sobre la impotencia del proletariado? No quisiéramos presentar como un silogismo lo que sólo se nos apareció poco a poco, en contacto con los acontecimientos. Pero el acontecimiento fue la ocasión para una toma de conciencia y de ningún modo uno de esos accidentes que conmueven sin aclarar. La guerra de Corea y sus consecuencias nos confrontaban con una condición histórica de la que los años de post-guerra sólo aparentemente nos habían desembarazado. Nos recordaba la identidad de la práctica y de la teoría y que aún la negativa de escoger debe convertirse en tesis para contar como posición política, debe darse una plataforma; nos recordaba que la doble verdad no deja de ser duplicidad y complicidad a menos que se confiese y se formule sin equívocos hasta en sus consecuencias prácticas. Decir que el marxismo sigue siendo verdad a título de crítica o de negación, como lo habíamos dicho, sin que lo sea como acción o positivamente, significaba colocarnos fuera de la historia y en particular fuera del marxismo, justificarlo con razones ajenas, organizar finalmente el equívoco. La crítica y la acción marxistas constituyen un sólo movimiento en la historia. No queremos decir que la crítica del presente derive a título de corolario de las perspectivas del porvenir; el marxismo no es

una utopía, pero no lo es porque la acción comunista es, en principio, una crítica continua que se prosigue hasta sus últimas consecuencias y porque la revolución, en definitiva, es la crítica en el poder. Si comprobamos que no cumple las promesas de la crítica no podemos por ello concluir diciendo: guardemos la crítica y dejemos la acción. En la crítica misma debe haber algo que prepare los defectos de la acción. Ese fermento lo encontramos en la idea marxista de una crítica encarnada históricamente, de una clase que *es supresión de sí*, de lo cual resulta la convicción, en sus representantes, de ser lo universal en acto, el derecho de afirmarse sin restricción, la violencia que no puede verificarse. Es la certidumbre de juzgar la historia en nombre de la historia, de no decir nada que ella misma no diga, de establecer sobre el presente una sentencia que está inscripta en él, de expresar en palabras y en ideas las relaciones preexistentes tal como están en las cosas, en una palabra, es el materialismo que, bajo la apariencia de modestia, hace un dogma de la critica marxista y le impide ser una autocrítica. Resulta entonces imposible cortar en dos el comunismo, darle razón en lo que niega y negársela en lo que afirma; pues concretamente, en su manera de negar ya está presente su manera de afirmar; en su crítica del capitalismo existe ya, como lo hemos dicho, no una representación utópica del porvenir sino, al menos, el absoluto de una negación o la negación realizada, la sociedad *sin* clases que la historia pide. Sea lo que fuere de este horizonte, las taras del capitalismo siguen siendo taras, pero la crítica que las denuncia debe ser separada de todo compromiso con un absoluto de la negación que prepara con el tiempo nuevas opresiones. La crítica marxista debe ser retomada entonces, debe volver a ser expuesta totalmente, debe ser generalizada, y permanecíamos en lo abstracto cuando decíamos que el marxismo "sigue siendo verdadero como negación". Tal vez, decíamos, ningún proletariado venga a jugar el papel de clase dirigente que le asigna el marxismo, pero es verdad que ninguna otra clase puede suplantarlo, y que en ese sentido el fracaso del marxismo sería el fracaso de la filosofía de la historia. Esto mismo muestra suficientemente que no estábamos sobre el terreno de la historia (y del marxismo), sino sobre el del *a priori* y el de la moralidad. Queríamos decir que todas las sociedades que toleran la existen-

cia de un proletariado son injustificables. Esto no significa que todas se equivalen, y que no valen nada, y que no haya ningún sentido en la historia que produzca una luego de la otra. Ese marxismo, que sigue siendo verdadero a pesar de lo que haga, que no necesita ni pruebas ni verificaciones, no era la filosofía de la historia, era Kant disfrazado, y es también Kant a quien finalmente encontramos en el concepto de la revolución considerada como acción absoluta. Los acontecimientos que nos obligaban a considerar desde afuera, "objetivamente", nuestra expectativa marxista, sólo nos alejaba en definitiva de un marxismo de vida interior.

*

—De este modo usted renuncia a ser revolucionario, consiente en aceptar esa distancia social que transforma en pecados venales la explotación, la miseria, el hambre...

—No consiento ni más ni menos que usted. Un comunista escribía ayer: "Ya no habrá más Octubre de 1917". Sartre dice hoy que la dialéctica es una tontería. Un amigo marxista dice que el bolcheviquismo arruinaba ya la revolución y que es preciso poner en su lugar la imprevisible invención de las masas. Ser revolucionario significa hoy aceptar un Estado del que no se sabe nada, o remitirse a una gracia histórica de la que se sabe menos aún, y todo esto tampoco iría sin miseria y sin lágrimas. ¿Pedir que se verifiquen los dados significa acaso hacer trampas?

—*Objetivamente* usted acepta la miseria y la explotación, puesto que no se une a quienes la rechazan sin reservas.

—Ellos dicen que las rechazan, pero sólo creen rechazarlas. ¿Las rechazan *objetivamente*? Y si llegan a contestar que el objeto es incognoscible o informe, que la verdad es lo que quieren los más miserables, es preciso responder que no hemos pagado nuestro tributo a la miseria por haber saludado a la revolución. La revolución no nos pide solamente nuestra buena voluntad y nuestra elección, sino nuestro conocimiento, nuestro trabajo, nuestra crítica, nuestra preferencia, nuestra presencia completa. La revolución hoy no quiere saber nada de todo eso.

—Bien lo vemos, esa temible madurez es la que hizo pasar a

de Man, a Mussolini y a tantos otros, del "socialismo internacional hablado" al "socialismo nacional vivido"...

—Esa gente quería reinar, y tal como convenía en ese caso, solicitaron las pasiones tristes. Nada parecido nos amenaza; nos sentiríamos felices si pudiésemos inspirar a algunos —o a muchos—, que soporten su libertad, que no la cambien con pérdida, pues no es solamente su cosa, su secreto, su placer, su salvación, sino también porque interesa a todos los demás.

ÍNDICE

Este libro se terminó de
imprimir el 15 de febrero
de 1974 en los Talleres
"El Gráfico/Impresores",
Nicaragua 4462, Bs. As.

Esta edición consta de 3.000 ejemplares

